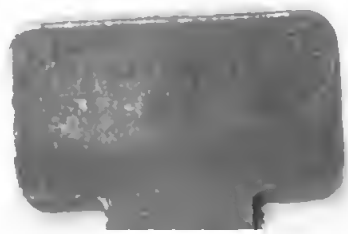
BNCR
S.S.
1 (08)
Schelling



Digitized by Google

Digitized by Google

1 (08) Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

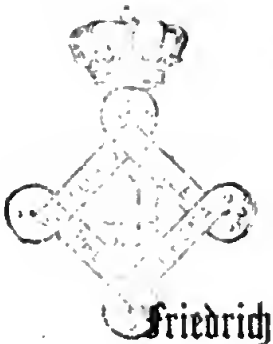
MUSEO DISTRUZIONE ROMA

Erster Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1856.

201
49 E
16

Digitized by Google



Programm.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Diese Gesammtausgabe wird sowohl alles schon früher im Druck Erschienene, als auch den handschriftlichen Nachlaß (aus der älteren und neueren Zeit stammend) enthalten. Sie wird in zwei Abtheilungen zerfallen, die unter besondern Titeln als I. und II. Abtheilung erscheinen, vereinigt aber ein Ganzes ausmachen.

Die erste Abtheilung umfaßt

1) sämmtliche gedruckte Schriften und Aufsätze; zu den letzteren sind auch die ersten Jugendwerke Schellings (Dissertationen), so wie alle in verschiedenen Journalen zerstreute Recensionen gerechnet.
2) aus ungedruckten Arbeiten der älteren Zeit dasjenige, was zur Veröffentlichung für den Druck geeignet ist; wobei die in dieser Beziehung hinterlassenen Andeutungen des verewigten Autors selbst zur Richtschnur dienen werden.

Aus dem vorhandenen Material nennen wir besonders: Vorlesungen über das System der Philosophie aus der Jenaer und Würzburger Zeit, die Philosophie der Kunst vom Jahr 1803, die Weltalter. Beides, das Gedruckte und Ungedruckte, wird in chronologischer Folge mitgetheilt werden, mit Ausnahme von Reden und einer kleinen Zahl Gedichte, die den Schluß bilden. Die ganze Abtheilung wird aus 7 Bänden bestehen.

Die zweite Abtheilung wird die letzte Darstellung des Schellingschen Systems nebst einigen Vorlesungen und Abhandlungen, welche demselben gleichzeitig sind und zur Erläuterung desselben dienen, enthalten. Jene Darstellung begreift 5 Haupttheile:

1) Die historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie.
2) Die rein philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (negative Philosophie).
3) Die Lehre vom Monotheismus (als Grundlage für die Philosophie der Mythologie).
4) Die Philosophie der Mythologie selbst.
5) Die Philosophie der Offenbarung (mit den Principien der positiven Philosophie).

Dieser Hauptdarstellung werden zunächst noch Vorlesungen über den Gegensatz der negativen und positiven Philosophie und über Geschichte der neueren Philosophie folgen.

Die zweite Abtheilung wird ungefähr 5 Bände umfassen, so daß das Ganze auf 12 Bände berechnet ist. —

Beide Abtheilungen werden neben einander erscheinen, jedoch so, daß mit dem ersten Band der zweiten Abtheilung, enthaltend den ersten und zweiten der genannten fünf Haupttheile, der Anfang gemacht wird. Die Herausgeber werden möglichst Sorge tragen, daß das Ganze im Zeitraum von etwa 4 Jahren vollendet seyn kann. Bei der Ausgabe werden nur die Originalmanuscripte Schellings benutzt.

* * *

Die Unterzeichnete, mit dem Verlage der sämmtlichen Werke Schellings beehrt, wird bemüht seyn, diese Ausgabe in einer des großen Denkers würdigen Weise zu publiciren, und freut sich nun den ersten Band des Nachlasses dem Publikum anbieten zu können, welches schon lange mit gespannter Erwartung dieser wichtigen Erscheinung entgegensieht.

Es versteht sich, daß der Verkaufspreis der schon gedruckten, in diese Gesammtausgabe aufzunehmenden früheren Werke Schellings, welche die erste Abtheilung bilden, ein geringerer seyn wird.

Stuttgart, im März 1856.

J. G. Cotta'sche Buchhandlung.

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Erſter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856.

Digitized by Google

Einleitung

in die

Philoſophie der Mythologie

von

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1856.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Das nachfolgende Werk, das als erstes aus dem handschriftlichen Nachlasse Schellings, und zwar nach der Absicht des Urhebers in Form von Vorlesungen, erscheint, besteht aus zwei Theilen. Der erste (Vorlesung I bis X), enthaltend eine philosophische Kritik der sowohl wirklich hervorgetretenen, als überhaupt möglichen Erklärungsweisen der Mythologie, ist nicht erst in den letzten Jahren aus der Feder des Philosophen geflossen, er war sogar in einer, zwar in der Anordnung wie in der Ausführung verschiedenen, aber in Beziehung auf den Hauptgedanken mit der gegenwärtigen völlig übereinstimmenden Darstellung bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden, was übrigens nicht verhinderte, daß einzelne Exemplare den Weg ins Publikum gefunden haben. Die letzte Ueberarbeitung von Seiten des sel. Verfassers hat dieser erste, historische Theil der Einleitung theils in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin selbst, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philosophie der Mythologie las, erfahren. Anders verhält es sich mit dem zweiten Theil (Vorlesung XI bis XXIV). Er ist das Jüngste, was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen sollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein

Inhalt iſt die rationale Philoſophie, die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den beſondern, in dem vorausgehenden Theil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für ſich iſt, — die reine Vernunftwiſſenſchaft, deren Darſtellung dem Verewigten, nachdem er die poſitive Philoſophie ausgearbeitet hatte, gar ſehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem Syſtem ſeiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem Syſtem, das in ſeinen Augen zu keiner Zeit abgethan, vielmehr neu zu erſtehen und erſt ſeinen wahren Werth als Vorausſetzung jener zweiten Philoſophie zu erhalten beſtimmt war. Einzelne Bruchſtücke dieſer jüngſten Arbeit hat er in den Sitzungen der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin in beſondern Vorträgen mitgetheilt, welche in den Contert des nachfolgenden Werks als integrirende Theile aufgenommen ſind *, mit Ausnahme der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, die ihre eigene Stelle an dem Schluß dieſes Bandes erhalten hat. Das Ganze dieſes zweiten Theils iſt, wie es hier vorliegt, nicht

* Die in dieſem Band enthaltenen akademiſchen Abhandlungen ſind:

1) Ueber Kants Ideal der reinen Vernunft, geleſen in der Klaſſenſitzung der Akademie am 15. März 1847 und in der Geſammtſitzung am 29. April deſſelben Jahrs (eilfte und zwölfte Vorleſung).

2) Ueber die urſprüngliche Bedeutung der dialektiſchen Methode, geleſen in der Geſammtſitzung am 13. Juli 1848 (vierzehnte Vorleſung).

3) Ueber die ἄπλᾶ des Ariſtoteles, geleſen in der Klaſſenſitzung am 5. Febr. 1849 (fünfzehnte Vorleſung).

4) Ueber eine principielle Ableitung der drei Dimenſionen des Körperlichen, geleſen in der Geſammtſitzung am 19. December 1850 (achtzehnte und neunzehnte Vorleſung).

5) Ueber einige mit μα zuſammengeſetzte griechiſche Adjective, geleſen in der Geſammtſitzung am 5. Februar 1852 (zwanzigſte Vorleſung).

auf dem Katheder vorgetragen worden. Auf die Vollendung desſelben war die Veröffentlichung alles Uebrigen ausgeſetzt geblieben. Die folgenden Theile dieſer Geſammtdarſtellung der Schellingſchen Philoſophie liegen ſämmtlich von der Hand des Urhebers geſchrieben vor.

Nach dem erklärten Willen des Verewigten, welcher die Veröffentlichung ſeiner Werke, falls ſie ihm nicht mehr möglich ſeyn ſollte, ſeinen Söhnen übertragen hat, habe ich die Herausgabe des geſammten Nachlaſſes und die Verantwortlichkeit für deſſen authentiſche Publikation übernommen, jedoch unter Mitwirkung meiner Brüder, und iſt namentlich bei der Edition dieſes Bandes der Rath meines in der Nähe wohnenden jüngeren Bruders Hermann, der auch in letzter Zeit länger mit dem Vater zuſammengelebt und daher Gelegenheit gehabt hat, über manches ſeine Denkweiſe beſonders kennen zu lernen, von mir eingeholt worden. Die mir auf Anſuchen gnädigſt ertheilte zeitliche Enthebung von meinem geiſtlichen Amte gewährt mir die Möglichkeit, mich der übernommenen Aufgabe ausſchließlich zu widmen.

Weinsberg, im Januar 1856.

Karl Friedrich Auguſt Schelling.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Erstes Buch.

Erste Vorlesung. Titel und Gegenstand dieser Vorlesungen. S. 1. Gang der Entwicklung. S. 5. Erste Erklärungsweise der Mythologie als Dichtung (die M. hat keine Wahrheit). Entwicklung und Kritik dieser Ansicht. S. 10. Erörterung der Stelle des Herodot, II, 53: woraus sich das Verhältniß der hellenischen Mythologie zur Poesie ergibt. S. 15. Verhältniß der andern Mythologien, namentlich der indischen zur Poesie. S. 21.

Zweite Vorlesung. Die allegorische Deutung der Mythologie (Wahrheit ist in der Mythologie, aber nicht in ihr als solcher): die verschiedenen Arten derselben, die euemeristische, moralische, physikalische, S. 26; die kosmogonische oder philosophische (nach Heyne). S. 30; die philosophisch-philologische (nach Hermann). S. 34.

Dritte Vorlesung. Versuch einer Synthesis der poetischen und philosophischen Ansicht (Parallele zwischen der Mitwirkung von Poesie und Philosophie bei der Entstehung der Mythologie und der bei der Sprachenbildung). Resultat: die Mythologie ist jedenfalls ein organisches Erzeugniß. S. 47. — Das Erklärende liegt in einem Dritten, das über Poesie und Philosophie. S. 54. Uebergang zur Erörterung der geschichtlichen Voraussetzungen der Mythologie. S. 55. Kritik dieser Voraussetzungen bei den bisherigen Erklärungsarten: 1) daß die Mythologie von einzelnen erfunden sey, S. 56; 2) vom Volk selbst. S. 59. Hauptinstanz gegen die letztere — außer der Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien —, daß ein Volk erst mit seiner Götterlehre entsteht. S. 61. Resultat: die Mythologie keine Erfindung.

Vierte Vorlesung. Die religiösen Erklärungen der Mythologie (Wahrheit ist in der Mythologie als solcher). S. 67. Verschiedene Arten derselben, die noch nicht für wirklich religiös gelten können (D. Humes Annahme. J. H. Voß). S. 68. Erklärung, die vom religiösem Instinkt ausgeht, wobei entweder die Natur herbeigezogen (Naturvergötterung) oder der Polytheismus von der notitia insita allein abgeleitet wird. S. 76. Annahme einer vorausgehenden förmlichen Lehre von Gott, bestritten durch Hume. S. 68. Erklärung aus der Entstellung der geoffenbarten Wahrheit, eines Monotheismus (Lessing. Cudworth. Euemeristische Benutzung des A. T. durch G. Voß. Annahme einer Uroffenbarung. William Jones). S. 83. Fr. Creuzers Theorie. S. 89. Uebergang zu der Frage über den Causalzusammenhang zwischen Völkertrennung (=Entstehung) und Polytheismus.

Fünfte Vorlesung. Die physischen Hypothesen über Völkerentstehung. S. 94. Zusammenhang dieses Problems mit der Frage nach dem Racenunterschied. S. 97.

Urſache der Völkertrennung in einer geiſtigen Kriſis, bewieſen aus dem Connex der Völkertrennung mit der Sprachenentſtehung — 1 Moſ. 11 —. S. 100. Erklärung jener Kriſis und der poſitiven Urſache der Völkerentſtehung. S. 103. Mittel, der Auflöſung in Völker zu begegnen, das Einheitsbewußtſeyn zu erhalten (Vorgeſchichtliche Monumente. Babyloniſcher Thurm). S. 115.

Sechste Vorleſung. Das Princip der urſprünglichen Einheit: ein allgemeiner, der Menſchheit gemeinſchaftlicher Gott. S. 118. Nähere Unterſuchung darüber, wobei Zwiſchenerörterung über den Unterſchied von ſimultanem und ſucceſſivem Polytheismus. S. 123. Entſcheidung der Hauptfrage, wer jener gemeinſame Gott war. Begriff des relativen Monotheismus und hieraus Erklärung der Mythologie als eines Proceſſes, in welchem mit der Götterlehre zugleich die Völker und Sprachen in geſetzmäßiger Ordnung entſtehen. S. 126. Vergleichung dieſes Reſultats mit der Annahme eines vorausgegangenen reinen Monotheismus. S. 136. Verhältniß des relativen Monotheismus zur Offenbarung. S. 140.

Siebente Vorleſung. Beſtätigung des Bisherigen durch die moſaiſchen Schriften. S. 144. Bedeutung der Sündfluth. S. 149. Der Monotheismus des Abraham kein abſolut unmythologiſcher. S. 161.

Achte Vorleſung. Weitere Beſtimmungen über den Gott der Vorzeit in ſeinem Verhältniß zum wahren Gott. S. 175. Anwendung auf den Offenbarungs-Begriff. S. 179. Auseinanderſetzung des Verhältniſſes der vorgeſchichtlichen zur geſchichtlichen Zeit, woraus der Schluß, daß der Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang hat, was mit David Humes Behauptung übereinſtimmt. S. 181. Uebergeſchichtlicher Vorgang, durch den der relative Monotheismus entſtanden iſt und letzte Vorausſetzung der Mythologie im (von Natur) gottſetzenden menſchlichen Bewußtſeyn. S. 184. Reſultat: die Mythologie iſt, ſubjektiv betrachtet, ein nothwendiger (im Bewußtſeyn vor ſich gehender) theogoniſcher Proceß. S. 193.

Neunte Vorleſung. Ueber Ottfried Müllers ſcheinbar analoge Anſicht von der Mythologie. S. 199. Was das der Philoſophie der Mythologie Eigenthümliche bleibe. S. 202. Hiebei Excurs über das Eigenthumsrecht des Autors auf ſeine Gedanken. Fortgang zur Frage nach der objektiven Bedeutung des theogoniſchen Proceſſes. S. 204.

Zehnte Vorleſung. Zuſammenhang der Philoſophie der Mythologie mit andern Wiſſenſchaften und ihre Wichtigkeit für dieſelben: 1) für die Philoſophie der Geſchichte. S. 228. 2) für die Philoſophie der Kunſt. S. 242. 3) für die Philoſophie der Religion. S. 244.

Zweites Buch.

Elfte Vorleſung. Im Alterthum keine philoſophiſche Religion möglich. S. 257. Das Chriſtenthum ſetzt die freie Religion nicht unmittelbar. Katholicismus. Reformation. S. 260. Die natürliche Theologie S. 263. Auflöſung der alten Metaphyſik. S. 266. Uebergang zur philoſophiſchen Entwicklung ſelbſt. Dieſe hiſtoriſch bis Spinoza, ſpekulativ bis zum Begriff des Seyenden gehend. S. 27.

Zwölfte Vorleſung. Hiſtoriſcher Fortgang durch Locke, Hume, Leibniz. Bedeutung von Leſſings Spinozismus. S. 277. Jacobis Vernunftwiſſen. S. 280. Kants Kritik. Das Ideal der reinen Vernunft. S. 282. Hieran ſich anknüpfend die Deduction der Momente des Seyenden. S. 288. Verhältniß dieſer Momente zum Seyenden ſelbſt. S. 291.

Dreizehnte Vorlesung. Das Seyende selbst = Princip. Zu diesem ist nicht deductio, sondern inductiv zu kommen. S. 295. Erörterung über die Elemente dieser Induction als im reinen Denken zu finden (nicht aus der Erfahrung, nicht in psychologischen Thatsachen) vermittelst des Grundsatzes des Widerspruchs. S. 297. Logische Erörterungen über diesen Grundsatz. S. 304. Zahlen in der Philosophie (Trichotomie). S. 312. Fortgang der philosophischen Entwicklung vom Seyenden (den Elementen) zu dem was das Seyende Ist. Das ontologische Argument. S. 313.

Vierzehnte Vorlesung. Die inductive Methode, die den Stoff aus dem reinen Denken nimmt, entsprechend der dialektischen. S. 321. Darstellung der letzteren nach Platon, wobei nähere Bestimmungen über das Verhältniß der Elemente des Seyenden zum Seyenden selbst, insbesondere über ihre Möglichkeit, als selbstständige Principien hervorzutreten. S. 322. Uebergang zu Aristoteles. S. 336.

Fünfzehnte Vorlesung. Die dialektische Methode nach Aristoteles: 1) negativ in seinen Vorwürfen gegen die Dialektik und Sophistik. S. 340. 2) positiv in seiner Lehre von den ἀπλοῖς. S. 349. Historisches und speculatives Resultat: die schlechthin einfachen Elemente sind nur durch reines Denken zu gewinnen. S. 354. Die Dialektiker zur Zeit des Aristoteles. S. 357.

Sechzehnte Vorlesung. Allgemeine Erörterung über den höchsten Gegenstand. S. 360. Aufgabe der neu entstehenden ersten (rationalen) Philosophie. S. 363. Ausgang derselben von der Indifferenz, Stoff derselben die absolute Idee (Gott und Welt in Eins). S. 366. Charakterisirung des Identitätssystems (Kant, Fichte) und seines Pantheismus. S. 368. Begriff der reinrationalen Philosophie, ihre Vergleichung mit der Mathematik. S. 376. Wiefern die erste Wissenschaft nicht bloß Wissenschaft des Allgemeinen. Verhältniß des Aristoteles zu dieser Frage. S. 377. Allgemeines über Aristoteles.

Siebenzehnte Vorlesung. Fortgang zur Exposition der rationalen Philosophie. Die Principe werden, ins Seyn erhoben, zu Ursachen. Das Verhältniß der drei Ursachen (Potenzen) zu einander. S. 386. Parallelisirung derselben mit den Ursachen bei Platon, S. 391, bei Aristoteles. S. 397. Wie weit ist mit den drei Ursachen zu kommen? (Materie. Quantität. Qualität. Dinge). S. 398. Vierte Ursache. Ihr Verhältniß zu den drei Potenzen, zu Gott. S. 399. Die vierte Ursache = Seele = τὶ ἦν εἶναι des Aristoteles. S. 402.

Achtzehnte Vorlesung. Recapitulation der vier Principe als Ursachen des Entstehens von allem (der Ideenwelt). Die Seele Mittelglied zwischen dem Concreten und Gott. Platonische Weltseele. Wiefern die Seele im Unbeseelten. Die Seele als Princip = a° und ihr Verhältniß zu Gott. S. 416. Das Dilemma einer innergöttlichen oder außergöttlichen Welt. Die Erhebung in die Selbstheit (= Geist. Ciceros quinta quaedam natura). S. 419. Veränderter Charakter der Wissenschaft in Folge der nun folgenden außerintelligibeln Welt. S. 421. Unterschied zwischen der metaphysischen und physischen Materialität (Platon). Wesen der physischen Materie (Kepler), Verhältniß der Idee zur Materie. S. 422. Die Ausdehnung. Raum und Zeit. Verhältniß der Geschöpfe zum Raum. S. 427. Eigenschaft der Materie. Begriff des Körpers. S. 431.

Neunzehnte Vorlesung. Was zu einer Deduction der drei Dimensionen des Körperlichen auffordere. S. 433. Deduction der drei Dimensionen unter Anschluß an Aristoteles. S. 436. Verhältniß der Principe zu den Dimensionen,

insbesondere zu der vierten Ursache (der Seele in ihren verschiedenen Stufen). S. 442. Die physische Seite der Seele. S. 451. Fortgang zum Hyperphysischen der Seele, dem νοῦς (Aristoteles). S. 454.

Zwanzigste Vorlesung. Ueber den Nus des Aristoteles. S. 457. Nus = Geist. Ewige Natur desselben. S. 459. Wesen des Geistes = Wollen. Unterscheidung des ersten (Ur-) Wollens und des Wollens im Individuum. Entstehung der individuellen Seelen. S. 462. Vergleichung dieses Idealismus mit dem Fichteschen; seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn, so wie sein Zusammenhang mit dem Begreifen einer künftigen Fortdauer. S. 464. Etymologie des Worts μακάριος. Unsterblichkeitstheorie. S. 469. Verhältniß des Aristoteles zur Unsterblichkeitslehre. S. 478. Prometheus als Repräsentant des Gegengöttlichen. S. 481. Die Vernunftwissenschaft lehnt die Frage ab, ob Gott die Handlung des Menschen gewollt, mit welcher er die Welt aus der Idee gesetzt. Rückblick auf den Gang der Vernunftwissenschaft. S. 487.

Einundzwanzigste Vorlesung. Lösung der Antinomie in Beziehung auf Begrenztheit und Unbegrenztheit des Weltalls. S. 490. Paläontologie. Die Geschichte des Erdkörpers eine innere, keine äußere. S. 495. Entstehung des Menschengeschlechts. Einheit desselben. Racenunterschied. Gegensatz des einen göttlichen und der natürlichen Geschlechter. S. 500. Rechtfertigung dieser Ansicht gegen Einwendungen vom philanthropischen Standpunkt. S. 512.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Die Erkenntnißtheorie (der Gegenstand der Seele nicht Gott, sondern das Seyende). S. 516. Unterscheidung des natürlichen Erkennens und der erworbenen Wissenschaft, die sich auf das natürliche Erkennen gründet (alte Metaphysik). S. 522. Uebergang von der Erkenntnißtheorie zur praktischen Philosophie. Deduction des moralischen Gesetzes. S. 527. Unabhängigkeit des Moralgesetzes von Gott (die Δίκη der Alten. Kant). Deduction des Staats. S. 530.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Der Staat nicht Produkt der Freiheit, weil vielmehr deren Urbedingung, also nicht durch Vertrag entstanden. S. 534. Die Genesis des Staats von der geschichtlichen Seite. S. 539. Staat und Gesellschaft und ihre verschiedenen Stellungen zu einander, woraus die verschiedenen Staatsformen. S. 541. Griechenland. Rom. S. 542. Durch das Christenthum wird der Staat Mittel (nicht Zweck) und dem einzelnen die Aufgabe, über den Staat innerlich hinaus zu kommen. S. 546.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß des Individuums zum Sittengesetz. Unseligkeit des Handels. S. 553. Rückzug in das contemplative Leben (Askese. Kunst. Wissenschaft) und was damit zuletzt dem Ich zu erreichen steht, nämlich Gott in der Idee, als Finalursache. (Gleiches Ziel der alten Philosophie). S. 556. Ende der bloßen Vernunftwissenschaft (der negativen Philosophie). Forderung der positiven Philosophie und Uebergang zu derselben. Charakterisirung der positiven Philosophie. Vorfrage derselben. S. 560.

Abhandlung

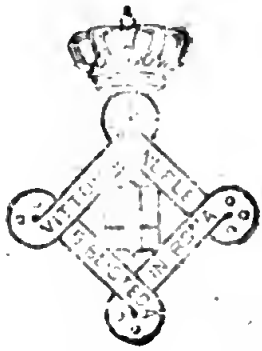
über die Quelle der ewigen Wahrheiten. Entwicklung des Fragepunktes. S. 575. Behandlung der Frage bei den Scholastikern. S. 577. Descartes Entscheidung. Bayle gegen Descartes. S. 578. Leibniz Theorie und Kritik derselben. S. 581. Der Hegelsche Rationalismus S. 583. Positive Lösung der Frage mit Anknüpfung an Kants Lehre vom Ideal der Vernunft. S. 584.

Erſtes Buch.

Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung

in die

Philoſophie der Mythologie.



Erſte Vorleſung.

Meine Herren, Sie erwarten mit Recht, daß ich vor allem über den Titel mich erkläre, unter dem dieſe Vorleſungen angekündigt ſind, nicht zwar darum, weil er neu iſt, und weil er insbeſondere vor einer gewiſſen Zeit ſchwerlich im Lectionenverzeichniß einer deutſchen Univerſität geſtanden hat: denn was dieſen Umſtand betrifft, wenn man davon einen Einwurf hernehmen wollte, würde ſchon die löbliche Freiheit unſerer Hohenſchulen uns zu ſtatten kommen, welche die Lehrer nicht auf den Kreis gewiſſer einmal anerkannter und unter alten Titeln hergebrachter Hauptfächer beſchränkt, die ihnen verſtattet, ihre Wiſſenſchaft auch über neue Gebiete auszudehnen, Gegenſtände, die ihr bis jetzt fremd geblieben, an ſie heranzuziehen und in beſondern frei gewählten Vorträgen zu behandeln, wobei es ſelten vorkommen wird, daß dieſe Gegenſtände nicht zu einer höheren Bedeutung erhoben, die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht in irgend einem Sinne erweitert werde. Jedenfalls erlaubt dieſe Freiheit, den wiſſenſchaftlichen Geiſt nicht bloß allgemeiner und mannigfaltiger, ſondern ſelbſt tiefer anzuregen, als auf Schulen möglich iſt, wo nur das Vorgeſchriebene gelehrt und nur das geſetzlich Nothwendige gehört wird. Denn wenn bei Wiſſenſchaften, die ſich ſeit langer Zeit allgemeiner Anerkennung erfreuen, das Reſultat großentheils nur als Stoff überliefert wird, ohne daß dem Zuhörer zugleich die Art, wie es erreicht worden, gezeigt wird, ſo werden beim Vortrag einer neuen Wiſſenſchaft die Zuhörer herbeigerufen, um ſelbſt Zeuge ihres Entſtehens zu ſeyn, zu ſehen, wie der wiſſenſchaftliche Geiſt ſich zuerſt

des Gegenſtandes bemächtigt, dann ihn — nicht ſowohl zwingt, als vielmehr beredet, die in ihm verborgenen und noch verſchloſſenen Quellen der Erkenntniß zu öffnen. Denn unſer Beſtreben, einen Gegenſtand zu erkennen, darf (man muß es noch immer wiederholen) nie die Abſicht haben, etwas in ihn hineinzutragen, ſondern nur ihn zu veranlaſſen, daß er ſich ſelbſt zu erkennen gebe, und leicht möchte die Beobachtung der Art, wie durch wiſſenſchaftliche Kunſt der widerſtrebende Gegenſtand zum Selbſtaufſchluß gebracht wird, den Zuſehenden mehr als jede Kenntniß bloßer Reſultate befähigen, künftig ſelbſt an der Fortbildung der Wiſſenſchaft thätigen Antheil zu nehmen.

Ebenſowenig könnte es uns zu einer vorläufigen Erklärung veranlaſſen, wenn man etwa ſagte, es ſeyen nicht leicht zwei Dinge einander ſo fremd und disparat, als Philoſophie und Mythologie; gerade darin könnte die Aufforderung liegen, ſie einander näher zu bringen, denn wir leben in einer Zeit, wo in der Wiſſenſchaft auch das Entlegenſte ſich berührt, und in keiner früheren vielleicht war ein lebendiges Gefühl von der inneren Einheit und Verwandtſchaft aller Wiſſenſchaften gleichmäßiger und allgemeiner verbreitet.

Wohl aber möchte eine vorausgehende Erklärung deßhalb nöthig ſeyn, weil der Titel: Philoſophie der Mythologie, inwieferne er an ähnliche, wie Philoſophie der Sprache, Philoſophie der Natur u. a. erinnert, für die Mythologie eine Stellung in Anſpruch nimmt, die bis jetzt nicht gerechtfertigt erſcheint, und je höher ſie iſt, deſto tiefere Begründung fordert. Wir werden nicht für genug halten, zu ſagen, ſie beruhe auf einer höheren Anſicht; denn mit dieſem Prädicat iſt nichts bewieſen, ja nicht einmal etwas geſagt. Die Anſichten haben ſich nach der Natur der Gegenſtände zu richten, nicht umgekehrt richtet ſich dieſe nach jenen. Es ſteht nicht geſchrieben, daß alles philoſophiſch erklärt werden müſſe, und wo geringere Mittel ausreichen, wäre es überflüſſig, die Philoſophie herbeizurufen, von der beſonders die horaziſche Regel gelten ſollte:

> **Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus**
> **Inciderit.**

Ebendieß werden wir also auch in Ansehung der Mythologie versuchen, ob sie nämlich nicht eine geringere Ansicht zulasse, als diejenige ist, welche der Titel „Philosophie der Mythologie" auszudrücken scheint. Erst müssen nämlich alle anderen und näherliegenden als unmöglich dargethan, sie selbst die einzig mögliche geworden seyn, ehe wir sie für begründet erachten dürfen.

Dazu wird sich nun aber nicht mittelst einer bloß zufälligen Aufzählung gelangen lassen, es wird einer Entwicklung bedürfen, welche nicht einmal bloß alle wirklich aufgestellten, sondern die überhaupt aufzustellenden umfaßt, einer Entwicklung, deren Methode verhindert, daß keine überhaupt denkbare übergangen werde. Eine solche Methode kann nur die von unten aufsteigende seyn, welche nämlich von der ersten möglichen ausgeht, durch Aufhebung derselben zu einer zweiten gelangt, und so durch Aufhebung je der vorhergehenden den Grund zu einer folgenden legt, bis diejenige erreicht ist, welche keine mehr außer sich hat, in die sie sich aufheben könnte, und daher nicht mehr bloß als die wahr seyn könnende, sondern als die nothwendig wahre erscheint.

Dieß hieße zugleich auch schon alle Stufen einer philosophischen Untersuchung der Mythologie durchgehen, denn eine philosophische Untersuchung ist im Allgemeinen schon jede, welche über die bloße Thatsache, hier die Existenz der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, nach dem Wesen der Mythologie fragt, indeß die bloß gelehrte oder historische Forschung sich begnügt, die mythologischen Thatsachen zu constatiren. Diese hat das Daseyn der Thatsachen, welche hier in Vorstellungen bestehen, durch die Mittel zu erweisen, die ihr in fortdauernden, oder im Falle der Nichtfortdauer historisch bezeugten Handlungen und Gebräuchen, stummen Denkmälern (Tempeln, Bildwerken) oder redenden Zeugnissen, Schriftwerken, die sich selbst in jenen Vorstellungen bewegen, oder sie als vorhanden darthun, an die Hand gegeben sind.

In dieses Geschäft der historischen Forschung wird der Philosoph nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr, es in der Hauptsache als gethan voraussetzend, wird er es höchstens an solchen Stellen selbst aufnehmen,

wo es ihm durch die Alterthumsforscher nicht gehörig vollführt oder nicht völlig vollbracht scheint.

Das Hindurchgehen durch die verschiedenen möglichen Ansichten wird übrigens noch einen andern Vortheil gewähren. Auch die mythologische Forschung mußte ihre Lehrjahre durchlaufen, die ganze Untersuchung hat nur schrittweise sich erweitert, indem die verschiedenen Seiten des Gegenstandes nur eine nach der andern dem Forscher hervortraten; wie denn selbst dieses, daß wir nicht von dieser oder jener Mythologie, sondern von Mythologie überhaupt und als allgemeiner Erscheinung reden, nicht bloß die Kenntniß verschiedener Mythologien, die uns nur sehr allmählich zu Theil geworden, sondern auch die gewonnene Einsicht voraussetzt, daß in ihnen allen etwas Gemeinschaftliches und Uebereinstimmendes sey. Die verschiedenen Ansichten werden also nicht an uns vorübergehen, ohne daß zugleich auf diese Weise alle Seiten des Gegenstandes sich nach einander zeigen, so daß wir eigentlich erst am Ende wissen werden: was die Mythologie ist; denn der Begriff, von dem wir ausgehen, kann natürlich vorerst nur ein äußerer und bloß nomineller seyn.

Zur vorläufigen Verständigung wird indeß gehören, zu bemerken, daß die Mythologie als ein Ganzes gedacht wird, und nach der Natur dieses Ganzen (also nicht zunächst der einzelnen Vorstellungen) gefragt wird, und daß daher überall bloß der Urstoff in Betracht kommt. Das Wort kommt uns wie bekannt von den Griechen; ihnen bezeichnete es im weitesten Sinne das Ganze der ihnen eigenthümlichen Sagen und Erzählungen, die im Allgemeinen über die geschichtliche Zeit hinausgehen. Indeß unterscheidet man in demselben bald zwei sehr verschiedene Bestandtheile. Denn einige jener Sagen gehen zwar über die geschichtliche Zeit hinaus, aber sie bleiben in der vorgeschichtlichen stehen, d. h. sie enthalten noch Thaten und Ereignisse eines menschlichen, wenn auch höher als des jetztlebenden begabten und gearteten Geschlechts. Ferner wird auch manches noch zur Mythologie gerechnet, was offenbar erst von ihr abgeleitete oder auf sie begründete Dichtung ist. Aber der Kern, an den sich dieß alles angesetzt hat, der Urstoff besteht aus

Digitized by Google

Begebenheiten und Ereigniſſen, die einer ganz andern Ordnung der Dinge, nicht nur als der geſchichtlichen, ſondern als der menſchlichen angehören, deren Helden Götter ſind, eine, ſo ſcheint es, unbeſtimmte Menge religiös verehrter Perſönlichkeiten, die unter ſich eine eigene, mit der gemeinen Ordnung der Dinge und des menſchlichen Daſeyns zwar in vielfacher Beziehung ſtehende, aber doch weſentlich von ihr abgeſonderte und für ſich eigene Welt bilden, die Götterwelt. Inwiefern darauf geſehen wird, daß dieſer religiös verehrten Weſen viele ſind, iſt die Mythologie Polytheismus, und wir werden dieſes Moment, das ſich der Betrachtung zuerſt darbietet, das polytheiſtiſche nennen. Vermöge deſſelben iſt die Mythologie im Allgemeinen Götterlehre.

Aber dieſe Perſönlichkeiten ſind zugleich in gewiſſen natürlichen und geſchichtlichen Beziehungen zu einander gedacht. Wenn Kronos ein Sohn des Uranos heißt, ſo iſt dieß ein natürliches, wenn er den Vater entmannt und der Weltherrſchaft entſetzt, ſo iſt dieß ein geſchichtliches Verhältniß. Da indeß natürliche Verhältniſſe im weitern Sinn auch geſchichtliche ſind, ſo wird dieſes Moment hinlänglich bezeichnet ſeyn, wenn wir es das geſchichtliche nennen.

Hiebei iſt jedoch ſogleich zu erinnern, daß die Götter nicht etwa erſt abſtract und außer dieſen geſchichtlichen Verhältniſſen vorhanden ſind: als mythologiſche ſind ſie ihrer Natur nach, alſo von Anfang geſchichtliche Weſen. Der vollſtändige Begriff der Mythologie iſt daher nicht bloße Götterlehre zu ſeyn, ſondern Göttergeſchichte, oder wie die Griechen das natürliche allein hervorhebend ſagen, Theogonie.

Dieſem eigenthümlichen Ganzen menſchlicher Vorſtellungen ſtehen wir alſo gegenüber, und es ſoll die wahre Natur deſſelben gefunden und auf die angezeigte Weiſe ausgemittelt und begründet werden. Da aber hiebei von einer erſten möglichen Anſicht ausgegangen werden ſoll, ſo werden wir nicht umhin können, auf den erſten Eindruck zurückzugehen, den das Ganze der Mythologie in uns hervorbringt; denn je tiefer wir anfangen, deſto gewiſſer werden wir ſeyn, keine Anſicht, die ſich möglicherweiſe aufſtellen läßt, zum voraus ausgeſchloſſen zu haben.

Denken wir uns alſo, um ganz, wie man zu ſagen pflegt, von

Digitized by Google

vorne anzufangen, an die Stelle eines ſolchen, der noch nie von Mythologie gehört hätte, und dem jetzt eben zum erſtenmale ein Theil der griechiſchen Göttergeſchichte oder ſie ſelbſt vorgetragen würde, und fragen wir, was ſeine Empfindung ſeyn würde. Unſtreitig eine Art von Befremdung, die nicht unterlaſſen würde, ſich durch die Fragen zu äußern: Wie habe ich dieß zu nehmen? Wie iſt es gemeint? Wie alſo entſtanden? Sie ſehen, die drei Fragen gehen unaufhaltſam in einander über, und ſind im Grunde nur eine. Durch die erſte verlangt der Fragende nur eine Anſicht für ſich; nun kann er aber die Mythologie nicht anders *nehmen*, d. h. er kann ſie in keinem andern Sinn verſtehen wollen, als in dem ſie *urſprünglich* verſtanden, in dem ſie alſo *entſtanden* iſt. Nothwendig geht er demnach von der erſten Frage zur zweiten, von der zweiten zu der dritten fort. Die zweite (wie gemeint?) iſt die Frage nach der *Bedeutung*, aber nach der *urſprünglichen*; die Antwort muß daher ſo beſchaffen ſeyn, daß die Mythologie in demſelben Sinn auch entſtehen konnte. Der *Anſicht*, die ſich auf die *Bedeutung*, folgt nothwendig die *Erklärung*, die ſich auf die *Entſtehung* bezieht, und wenn etwa um die Mythologie in irgend einem Sinn entſtehen zu laſſen, d. h. um ihr eine gewiſſe Bedeutung als urſprünglich zuzuſchreiben, Vorausſetzungen nöthig ſind, die ſich als unmögliche erweiſen laſſen, ſo fällt damit die Erklärung, und mit der Erklärung fällt auch die Anſicht.

Wirklich gehört nicht viel dazu, um zu wiſſen, daß jede über die bloße Thatſache hinausgehende und daher irgendwie philoſophiſche Forſchung von jeher mit der Frage nach der Bedeutung angefangen hat.

Unſere vorläufige Aufgabe iſt, die Anſicht, welche der Titel ausdrückt, durch Ausſcheidung und Aufhebung aller andern, alſo überhaupt auf negative Weiſe zu begründen; denn ihr poſitiver Erweis kann nur erſt die angekündigte Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn. Nun haben wir aber ſo eben geſehen, daß die bloße Anſicht für ſich nichts iſt, alſo für ſich auch keine Beurtheilung zuläßt, ſondern nur durch die mit ihr verbundene oder ihr entſprechende *Erklärung*. Dieſe ſelbſt aber wird nicht vermeiden können, gewiſſe Vorausſetzungen zu machen, die als

unvermeidlich zufällige einer von der Philosophie ganz unabhängigen Beurtheilung fähig sind. Durch eine solche Kritik nun — welche nicht selbst schon eine von der Philosophie vorgeschriebene, so zu sagen dictirte Ansicht mitbringt — wird es gelingen, jene Voraussetzungen jeder einzelnen Erklärungsart entweder mit dem an sich Denkbaren oder dem Glaublichen, oder selbst mit dem historisch Erkennbaren in eine solche Vergleichung zu setzen, daß hiedurch die Voraussetzungen selbst, je nachdem sie mit einem und dem andern übereinstimmen oder in Widerspruch stehen, sich als mögliche oder unmögliche zu erweisen genöthiget werden. Denn einiges ist schon an sich nicht denkbar, anderes wohl denkbar aber nicht glaublich, noch anderes vielleicht glaublich, aber historisch Erkanntem widersprechend. Denn freilich verliert sich die Mythologie ihrem Ursprunge nach in eine Zeit, in die keine historische Kunde zurückreicht; dennoch lassen sich aus dem, was der historischen Kenntniß noch erreichbar ist, Schlüsse ziehen auf das, was sich in der historisch unzugänglichen Zeit als möglich voraussetzen läßt, was nicht; und eine andere historische Dialektik, als die sich früher, meist auf bloße psychologische Reflexionen gegründet, wohl auch an diesen von aller Geschichtskunde so weit entlegenen Zeiten versucht hat, möchte auch von einer sehr dunkeln Vorzeit noch immer mehr erkennen lassen, als die Willkür, mit der man sich Vorstellungen über dieselbe zu machen gewohnt ist, sich einbildet. Und gerade indem wir das falschgeschichtliche Gewand, mit dem sich die verschiedenen Erklärungen zu umgeben versucht haben, abziehen, kann es nicht fehlen, daß zugleich alles, was noch etwa über den Ursprung der Mythologie und die Verhältnisse, in denen sie entstanden ist, geschichtlich auszumitteln ist, erkennbar werde. Dazu ist aus jener Zeit wenigstens ein Denkmal erhalten, das unverwerflichste, die Mythologie selbst, und jeder wird zugeben, daß Voraussetzungen, denen die Mythologie selbst widerspricht, nicht anders als unwahr seyn können.

Nach diesen Bemerkungen, welche den Gang der nächstfolgenden Entwicklung vorzeichnen, und die ich Sie als Leitfaden festzuhalten bitte; da es nicht fehlen kann, daß diese Untersuchung in viele Neben-

und Seitenerörterungen ſich verwickle, über denen es leicht wäre, den Hauptgang und Zuſammenhang derſelben aus den Augen zu verlieren — nach dieſen Bemerkungen alſo gehen wir auf die erſte Frage zurück, auf die Frage: Wie habe ich es zu nehmen? Beſtimmter lautet ſie: Habe ich es zu nehmen als Wahrheit oder nicht als Wahrheit? — Als Wahrheit? Könnte ich das, ſo hätte ich nicht gefragt. Iſt uns in einem ausführlichen und verſtändlichen Vortrag eine Reihe wirklicher Begebenheiten erzählt worden, ſo wird es keinem von uns einfallen zu fragen, was dieſe Erzählung bedeute. Ihre Bedeutung liegt einfach darin, daß die erzählten Begebenheiten wirkliche ſind. Wir ſetzen in dem, der ſie uns vorträgt, die Abſicht voraus, uns zu unterrichten; wir ſelbſt hören ihm in der Abſicht zu, unterrichtet zu werden. Seine Erzählung hat für uns unzweifelhaft doctrinelle Bedeutung. In der Frage, wie habe ich es zu nehmen, d. h. was ſoll, oder was bedeutet die Mythologie, liegt daher ſchon, daß der Fragende ſich außer Stand fühlt, in den mythologiſchen Erzählungen, und da das Geſchichtliche hier von dem Inhalt unzertrennlich iſt, in den mythologiſchen Vorſtellungen ſelbſt Wahrheit, wirkliche Begebenheiten zu ſehen. Sind ſie aber nicht als Wahrheit zu nehmen, als was denn? Der natürliche Gegenſatz von Wahrheit iſt aber Dichtung. Ich werde ſie alſo als Dichtung nehmen, ich werde annehmen, daß ſie auch als Dichtung gemeint und daher auch als Dichtung entſtanden ſeyen.

Dieß alſo wäre unſtreitig die erſte, weil aus der Frage ſelbſt hervorgehende Anſicht. Wir könnten ſie die natürliche oder die unſchuldige nennen, inwieferne ſie im erſten Eindruck gefaßt, nicht über ihn hinaus an die zahlreichen ernſten Fragen denkt, die ſich an jede Erklärung der Mythologie knüpfen. Dem Erfahreneren ſtellen ſich wohl gleich die Schwierigkeiten dar, die mit dieſer Meinung verbunden ſeyn würden, wenn man mit ihr Ernſt machen wollte, auch iſt es nicht unſere Meinung zu behaupten, ſie ſei je wirklich aufgeſtellt worden; nach den gegebenen Erklärungen iſt es für uns genug, daß ſie eine mögliche ſey. Zugegeben außerdem, daß ſie ſich nie als Erklärung geltend zu machen geſucht habe, fehlte es doch nicht an ſolchen, die wenigſtens von keiner

andern Ansicht der Mythologie als der poetischen wissen wollten und eine große Abneigung zu Tage legten gegen jedes Forschen nach den Gründen der Götter (causis Deorum, wie schon alte Schriftsteller sich ausdrücken), gegen jede Untersuchung überhaupt, die einen andern als idealen Sinn der Mythologie will. Wir können den Grund dieses Widerwillens nur in einer zärtlichen Besorgniß für das Poetische der Götter sehen, das bei den Dichtern allerdings allein festgehalten ist; man fürchtet, es könnte unter Forschungen, die auf den Grund gehen, jenes Poetische Noth leiden oder gar verschwinden; eine Furcht, die übrigens auch im schlimmsten Fall ungegründet wäre. Denn das Ergebniß, wie es ausfiele, würde sich immer nur auf den Ursprung beziehen, und nichts darüber festsetzen, wie die Götter bei den Dichtern oder gegenüber von reinen Kunstwerken zu nehmen seyen. Denn sogar die, welche in den Mythen irgend einen wissenschaftlichen Sinn (z. B. einen physikalischen) sehen, wollen darum nicht, daß man an diesen Sinn gerade auch bei den Dichtern denke, wie überhaupt die Gefahr nicht eben groß scheint, daß in unserer über alles Aesthetische reichlich, und wenigstens besser als über manches andere belehrten Zeit noch viele geneigt seyn könnten, sich den Homer durch solche Nebenvorstellungen zu verderben; im äußersten Fall, und wenn unsere Zeit noch solches Unterrichts benöthigt wäre, könnte man schon auf das bekannte, für seinen Zweck noch immer sehr empfehlenswerthe Buch von Moritz verweisen. Jedem steht es frei, auch die Natur bloß ästhetisch zu betrachten, ohne darum die Naturforschung oder die Naturphilosophie verbieten zu können. Ebenso mag jeder die Mythologie für sich bloß poetisch nehmen; wer aber mit dieser Ansicht etwas über die Natur der Mythologie aussprechen will, der muß behaupten, daß sie auch bloß poetisch entstanden sey, und alle die Fragen an sich kommen lassen, die mit dieser Behauptung entstehen.

Unbeschränkt nun genommen, wie wir sie nicht anders nehmen können, ehe ein Grund zur Einschränkung gegeben ist, würde die poetische Erklärung den Sinn haben, daß die mythologischen Vorstellungen erzeugt worden sind nicht in der Absicht, etwas damit zu behaupten

oder zu lehren, sondern nur um einen — vorerst freilich unbegreiflichen — poetischen Erfindungstrieb zu befriedigen. Die Erklärung würde also die Ausschließung jedes doctrinellen Sinns mit sich bringen. Dagegen nun wäre Folgendes einzuwenden.

Jede Dichtung verlangt irgend eine von ihr unabhängige Grundlage, einen Boden, dem sie entspringt; nichts kann bloß erdichtet, rein aus der Luft gegriffen seyn. Die freieste Poesie, die ganz aus sich erfindet und jeden Bezug auf wahre Begebenheiten ausschließt, hat darum nicht weniger an den wirklichen und gemeinen Vorfällen des menschlichen Lebens ihre Voraussetzung. Jede einzelne Begebenheit muß sonst beglaubigten oder als wahr angenommenen ähnlich (ἐτύμοισιν ὁμοῖα) seyn, wie Odysseus von seinen Erzählungen rühmt,[1] wenn auch die ganze Folge und Verkettung ans Unglaubliche streift. Das sogenannte Wunderbare des homerischen Heldengedichts ist dagegen kein Einwurf. Es hat eine wirkliche Grundlage an der auf seinem Standpunkt nun schon vorhandenen und als wahr angenommenen Götterlehre; das Wunderbare wird zum Natürlichen, weil Götter, die in menschliche Angelegenheiten eingreifen, zu der wirklichen Welt jener Zeit gehören, der einmal geglaubten und in die Vorstellungen derselben aufgenommenen Ordnung der Dinge gemäß sind. Wenn aber die homerische Poesie das große Ganze des Göttergläubens zu ihrem Hintergrunde hat, wie könnte man diesem selbst wieder Poesie zum Hintergrund geben. Offenbar ist ihm nichts vorausgegangen, was erst nach ihm möglich, durch es selbst vermittelt worden, wie eben freie Dichtung.

In Folge dieser Bemerkungen würde sich die poetische Erklärung näher dahin bestimmen: Es sey wohl eine Wahrheit in der Mythologie, aber keine, die absichtlich in sie gelegt sey, keine also auch, die sich festhalten und als solche aussprechen ließe. Alle Elemente der Wirklichkeit seyen in ihr, aber etwa so, wie sie auch in einem Märchen der Art seyen, von welcher Goethe uns ein glänzendes Beispiel hinterlassen hat, wo nämlich der eigentliche Reiz darauf beruht, daß es uns einen

[1] Od. XIX. 203.

Sinn vorſpiegle oder in der Ferne zeige, aber der ſich uns beſtändig wieder entziehe, dem wir nachzujagen gezwungen wären, ohne ihn je erreichen zu können; und unſtreitig, derjenige würde als Meiſter in dieſer Gattung gelten, der uns auf dieſe Weiſe am geſchickteſten zu täuſchen, den Zuhörer am meiſten in Athem und gleichſam zum Beſten zu halten verſtünde. In der That aber ſey dieß die eigentlichſte Beſchreibung der Mythologie, die uns mit dem Anklang eines tieferen Sinnes täuſche und immer weiter verlocke, ohne uns jemals Rede zu ſtehen. Oder wem ſey es gelungen, jene verlorenen, unbeſtimmt irrenden Töne je in einen wirklichen Einklang zu bringen? Sie ſeyen denen der Windharfe zu vergleichen, die ein Chaos von muſikaliſchen Vorſtellungen in uns anregen, aber die ſich nie zu einem Ganzen vereinigen.

Ein Zuſammenhang, ein Syſtem ſcheine ſich überall zu zeigen, aber es ſey mit ihm; wie nach den Neuplatonikern mit der reinen Materie, von der ſie ſagen: Wenn man ſie nicht ſuche, ſtelle ſie ſich dar, greife man aber nach ihr, oder wolle es mit ihr zu einem Wiſſen bringen, ſo entfliehe ſie; und wie viele, die verſucht haben, die flüchtige Erſcheinung der Mythologie zum ſtehen zu bringen, haben nicht wie Ixion in der Fabel ſtatt der Juno die Wolke umarmt!

Wird von der Mythologie nur der abſichtlich hineingelegte Sinn ausgeſchloſſen, ſo iſt damit von ſelbſt auch jeder beſondere Sinn ausgeſchloſſen, und werden wir in der Folge Erklärungen kennen lernen, deren jede einen verſchiedenen Sinn in die Mythologie legt, ſo wäre die poetiſche die gegen jeden gleichgültige, aber eben darum auch keinen ausſchließende, und gewiß dieſer Vorzug wäre kein geringer. Die poetiſche Anſicht kann zugeben, daß durch die Göttergeſtalten Naturerſcheinungen hindurchſchimmern, ſie kann die erſten Erfahrungen in menſchlichen Dingen unſichtbar waltender Mächte in ihr zu empfinden glauben, warum nicht ſelbſt religiöſe Schauer — nichts was den neuen, ſeiner ſelbſt noch nicht mächtigen Menſchen erſchüttern konnte, wird der erſten Entſtehung fremd ſeyn, dieß alles wird ſich in jenen Dichtungen abſpiegeln und den zauberhaften Schein eines Zuſammenhangs, ja einer von ferne ſtehenden Lehre hervorbringen, den wir als Schein gern

zugeben und nur verwerfen, wenn ein grober und gemeiner Verstand ihn in Realität verwandeln will. Jeder Sinn ist in der Mythologie aber bloß potentiell, wie in einem Chaos, ohne sich eben darum beschränken, partikularisiren zu lassen; so wie man dieß versucht, wird die Erscheinung entstellt, ja zerstört; lasse man den Sinn wie er in ihr ist, und erfreue sich dieser Unendlichkeit möglicher Beziehungen, so ist man in der rechten Stimmung, die Mythologie aufzufassen.

Auf diese Weise, scheint es, hätte die Vorstellung, die im Anfang fast zu lustig scheinen konnte, um in einer wissenschaftlichen Entwicklung eine Stelle zu finden, doch einen gewissen Bestand erlangt, und wir hoffen damit manchen nach ihrem Sinne geredet zu haben, wenn sie auch ihre Ansicht nicht eben als Erklärung zu geben für gut fanden. Und wer bliebe am Ende, ließen andere Erwägungen es zu, nicht gern bei ihr stehen? Wäre es nicht zumal ganz übereinstimmend mit einer bekannten und beliebten Denkweise, den späteren ernsten Zeiten unseres Geschlechts ein Weltalter heiterer Poesie vorauszudenken, einen Zustand, der noch frei von religiösen Schrecken und allen jenen unheimlichen Gefühlen war, von denen die spätere Menschheit gedrückt wurde, die Zeit eines glücklichen und schuldlosen Atheismus, wo eben diese Vorstellungen, die später unter barbarisch gewordenen Völkern sich zu ausschließlich religiösen verdüstert haben, noch rein poetische Bedeutung hatten, ein Zustand, wie er vielleicht dem sinnreichen Baco vorgeschwebt, als er die griechischen Mythen Hauche besserer Zeiten nannte, die auf die Rohrpfeifen der Griechen gefallen.[1] Wer dächte sich nicht gern ein, wenn nicht jetzt noch auf fernen Eilanden, doch in der Urzeit zu findendes Menschengeschlecht, dem eine geistige Fata Morgana die ganze Wirklichkeit ins Reich der Fabel gehoben hätte? Jedenfalls enthält die Ansicht eine Vorstellung, durch die jeder hindurchgeht, wenn auch keiner bei ihr verweilt. Eher jedoch, fürchten wir, würde man ihr zugeben, selbst poetisch erfunden zu seyn, als eine geschichtliche Prüfung auszuhalten. Denn welche nähere Bestimmung man ihr geben wollte, immer müßte

[1] Aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecorum inciderunt.

zugleich erklärt werden, wie die Menschheit oder ein Urvolk oder die Völker überhaupt in ihrer frühesten Zeit gleichmäßig von einem unwiderstehlichen inneren Trieb befallen, eine Poesie erzeugt hätten, deren Inhalt Götter und Göttergeschichte waren.

Wer immer mit einem natürlichen Sinn begabt ist, hat bei verwickelten Aufgaben die Erfahrung machen können, daß meist die ersten Auffassungen der Sache nach die richtigen sind. Allein sie sind es nur so weit, daß sie das Ziel bezeichnen, nach dem die Gedanken streben sollen, nicht aber daß sie das Ziel selbst schon erreicht hätten. Die poetische Ansicht ist ebenfalls eine solche erste Auffassung; sie enthält unstreitig das Richtige, inwieferne sie keinen Sinn ausschließt und die Mythologie durchaus eigentlich zu nehmen erlaubt, und so werden wir uns wohl hüten zu sagen, sie sey falsch, im Gegentheil, sie zeigt was zu erreichen ist; es fehlen nur die Mittel zur Erklärung; sie selbst drängt uns also, sie zu verlassen und zu weiteren Forschungen fortzugehen.

Allerdings würde die Erklärung sehr an Bestimmtheit gewinnen, wenn man, statt bloß im allgemeinen Poesie in der Göttergeschichte zu sehen, bis zu wirklichen einzelnen Dichtern herabstiege, und diese zu Urhebern machte, nach Anleitung etwa der berühmten und vielbesprochenen Stelle des Herodotos, wo er zwar nicht von den Dichtern überhaupt, aber von Hesiodos und Homeros sagt: diese sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben.[1]

Es liegt in dem Plan dieser vorläufigen Erörterung, alles aufzusuchen, was auf die Entstehung der Mythologie noch etwa ein historisches Licht werfen kann, auch wird es erwünscht seyn, bei dieser Gelegenheit auszumitteln, was sich über das früheste Verhältniß der Poesie zur Mythologie geschichtlich erkennen läßt. Aus diesem Grunde werden wir die Stelle des Geschichtschreibers einer genaueren Erörterung in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl werth halten. Denn die Worte bloß von dem zufälligen und äußeren Verhältniß zu verstehen, daß von den beiden die Göttergeschichte nur zuerst in Gedichten besungen worden, würde

[1] *Οὗτοι εἰσὶν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλῃσιν.* II, 53.

der Zusammenhang nicht erlauben, wenn es auch der Sprachgebrauch zuließe.[1] Etwas Wesentlicheres muß gemeint seyn. Und auch etwas Geschichtliches ist der Stelle unstreitig abzugewinnen; denn Herodotos selbst gibt seine Aeußerung als Ergebniß ausdrücklich angestellter Nachforschungen und angelegentlicher Erkundigungen.

Wäre bloß Hesiodos genannt, so könnte man unter der Theogonie das Gedicht verstehen; da aber von beiden Dichtern ganz gleich gesagt ist: sie sind es, die den Hellenen die Theogonie machten, so ist offenbar, daß nur die Sache, die Göttergeschichte selbst gemeint seyn kann.

Nun können aber doch nicht die Götter überhaupt von den Beiden erfunden seyn, der Geschichtschreiber kann nicht so verstanden werden, als ob Griechenland erst seit Homeros und Hesiodos Zeiten Götter kenne. Dieß ist unmöglich schon des Homeros selbst willen. Denn dieser kennt Tempel, Priester, Opfer und Altäre der Götter, nicht als etwas Neuentstandenes, sondern als etwas eigentlich Uraltes. Man hat wohl oft hören können, bei Homer seyen die Götter nur noch poetische Wesen. Recht! wenn man damit sagen will, er denke nicht mehr an ihre ernste dunkelreligiöse Bedeutung, aber man kann nicht sagen, sie haben ihm überhaupt nur noch poetische, für die Menschen, die er darstellt, haben sie eine sehr reale Geltung, und er hat sie als Wesen von religiöser, also auch von doctrineller Bedeutung, nicht erfunden, sondern gefunden. Indeß Herodotos spricht in der That nicht von den Göttern überhaupt, sondern von der Göttergeschichte, und erklärt sich näher so: Woher ein jeder Gott stamme, oder ob sie alle von jeher gewesen, dieß werde so zu sagen erst seit gestern oder ehegestern gewußt, nämlich seit den beiden Dichtern, die nicht länger denn 400 Jahre vor ihm gelebt haben. Diese seyen es, welche den Hellenen die Göttergeschichte gemacht, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Verrichtungen unter sie ausgetheilt und eines jeden Gestalt bestimmt haben.

Das Hauptgewicht ist also auf das Wort Theogonie zu legen. Dieses Ganze, will Herodotos sagen, in dem jedem Gott sein natürliches

[1] Wolffii Prolegg. ad Homer. p. LIV. not.

und geſchichtliches Verhältniß beſtimmt, jedem ſein eigner Name, ſein beſonderes Amt zugeſchrieben, ſeine Geſtalt gegeben iſt; dieſe Götterlehre, die Göttergeſchichte iſt, verdanken die Hellenen dem Heſiodos und Homeros.

Aber nun auch nur ſo verſtanden, wie ließe ſich der Ausſpruch rechtfertigen? Denn wo ſehen wir den Homeros je eigentlich mit der Entſtehung der Götter beſchäftigt? Höchſt ſelten, und auch da nur gelegenheitlich und vorübergehend läßt er ſich auf eine Erörterung der natürlichen und geſchichtlichen Verhältniſſe der Götter ein. Ihm ſind ſie nicht mehr im Werden begriffene Weſen, ſondern nun ſchon daſeyende, nach deren Gründen und erſtem Urſprung nicht gefragt wird, ſo wenig der heroiſche Dichter, wenn er den Lauf des Helden beſchreibt, der natürlichen Vorgänge gedenkt, durch die er gebildet wurde. Auch Namen, Aemter, Würden ihnen auszutheilen, nimmt ſich ſein forteilendes Gedicht keine Zeit; dieß alles wird als ein Gegebenes behandelt, und wie ein von je und immer Vorhandenes erwähnt. — Heſiodos? Nun freilich, dieſer beſingt die Entſtehung der Götter, und vermöge des exponirenden und didaktiſchen Charakters ſeines Gedichts ließe ſich eher ſagen, von ihm ſey die Theogonie gemacht. Aber vielmehr umgekehrt konnte nur die Entfaltung der Göttergeſchichte ihn bewegen, ſie ſelbſt zum Gegenſtand einer epiſchen Darſtellung zu machen.

Alſo freilich — dieß kann man der Einwendung zugeben — durch ihre Gedichte, erſt als Folge von dieſen, iſt die Göttergeſchichte nicht entſtanden. Aber genau betrachtet ſagt Herodotos dieß auch nicht. Denn er ſagt nicht, daß dieſe natürlichen und geſchichtlichen Unterſchiede der Götter zuvor überall nicht da waren, er ſagt nur; ſie wurden nicht gewußt (*οὐκ ἠπιστέατο*), er ſchreibt alſo den Dichtern nur zu, daß die Götter gewußt wurden. Dieß verhindert nicht, es nöthigt vielmehr anzunehmen, daß ſie der Sache nach vor den beiden Dichtern vorhanden war, nur in einem dunkeln Bewußtſeyn, chaotiſch, wie ja auch Heſiodos zuerſt (*πρώτιστα*). Hier zeigt ſich demnach ein doppeltes Entſtehen, einmal dem Stoffe nach und in der Einwickelung, dann in der Entfaltung und Auseinanderſetzung. Es zeigt ſich, daß die Götter-

geſchichte nicht gleich in der Geſtalt vorhanden war, in welcher wir ſie poetiſch finden; die unausgeſprochene konnte wohl der Anlage nach poetiſch ſeyn, aber nicht wirklich, alſo iſt ſie auch poetiſch nicht entſtanden. Die dunkle Werkſtätte, der erſte Erzeugungsort der Mythologie liegt jenſeits aller Poeſie, der Grund der Göttergeſchichte iſt nicht durch Poeſie gelegt. Dieß iſt klares Reſultat der Worte des Geſchichtſchreibers, wenn ſie in ihrem ganzen Zuſammenhang erwogen werden.

Wenn nun aber Herodotos auch bloß ſagen will: die beiden Dichter haben die zuvor unausgeſprochene Göttergeſchichte zuerſt ausgeſprochen, ſo iſt damit noch nicht klar, wie er ſich ihr beſonderes Verhältniß dabei gedacht habe. Hier müſſen wir denn noch auf ein in der Stelle liegendes Moment aufmerkſam machen: Ἕλλησι — er ſagt, den Hellenen haben ſie die Göttergeſchichte gemacht, dieß ſteht nicht umſonſt da. Dem Herodotos iſt es in der ganzen Stelle nur darum zu thun, hervorzuheben, wovon ihn die Nachforſchungen überzeugt haben, auf die er ſich beruft. Aber was ihn dieſe gelehrt, iſt nur die Neuheit der Göttergeſchichte als ſolcher, daß ſie nämlich ganz und gar helleniſch, d. h. mit den Hellenen als ſolchen erſt entſtanden iſt. Herodotos ſetzt den Hellenen die Pelasger voraus, dieſe ſind ihm — durch welche Kriſis iſt jetzt nicht zu ſagen — aber ſie ſind ihm durch eine Kriſis zu Hellenen geworden. Von den Pelasgern nun weiß er in einer andern mit der gegenwärtigen in nahem Bezug ſtehenden Stelle Folgendes: daß ſie nämlich den Göttern alles opferten, aber ohne ſie durch Namen oder Beinamen zu unterſcheiden. Hier haben wir alſo die Zeit jener ſtummen, noch eingewickelten Göttergeſchichte. Denken wir uns in dieſen Zuſtand zurück, wo das Bewußtſeyn noch chaotiſch mit den Göttervorſtellungen ringt, ohne ſie von ſich wegbringen, ſich gegenſtändlich machen, ohne eben darum ſie ſcheiden und auseinander ſetzen zu können, wo es alſo überhaupt in keinem freien Verhältniß zu ihnen iſt. In dieſem drangvollen Zuſtand war auch Poeſie überhaupt unmöglich; es würden alſo die beiden älteſten Dichter, vom Inhalt ihrer Dichtungen abgeſehen, ſchon als Dichter das Ende jenes unfreien Zuſtandes, des noch pelasgiſchen Bewußtſeyns bezeichnen. Die

Befreiung, die dem Bewußtſeyn durch die Scheidung der Göttervorſtellungen zu Theil wurde, gab den Hellenen auch erſt Dichter, und umgekehrt, nur erſt die Zeit, welche ihnen Dichter gab, brachte auch die vollkommen entfaltete Göttergeſchichte mit ſich. Poeſie ging nicht voraus, wenigſtens nicht wirkliche, und Poeſie hat auch die ausgeſprochene Göttergeſchichte nicht eigentlich hervorgebracht, keines geht dem andern voraus, ſondern beide ſind das gemeinſchaftliche und gleichzeitige Ende eines frühern Zuſtandes, eines Zuſtandes der Einwickelung und des Schweigens.

Wir haben uns nun dem Sinn des Geſchichtſchreibers ſchon bedeutend genähert; er ſagt: Heſiodos und Homeros, wir würden ſagen: die Zeit der beiden Dichter hat den Hellenen die Göttergeſchichte gemacht. Herodotos kann ſich ſo ausdrücken, wie er ſich ausgedrückt hat, denn Homeros iſt nicht ein Individuum, wie ſpätere Dichter, wie Alkäos, Tyrtäos oder andere, er bezeichnet eine ganze Zeit, er iſt die herrſchende Macht, das Princip einer Zeit. Es iſt mit den beiden Dichtern nicht anders gemeint, als es gemeint iſt, wenn Heſiodos faſt mit denſelben Worten von Zeus erzählt, daß er nach Beendigung des Kampfs gegen die Titanen von den Göttern zur Uebernahme der Herrſchaft aufgefordert, den Unſterblichen Ehren und Würden wohl vertheilt habe[1]. Mit Zeus als Haupt iſt erſt die eigentliche helleniſche Göttergeſchichte vorhanden, und es iſt nur derſelbe Wendepunkt, der Anfang eigentlich helleniſchen

[1] Theog. v. 881 ss.

Αὐτὰρ ἐπεὶ φ' πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,
Τιτῆνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι,
Δὴ ῥα τοτ' ὤτρυνον βασιλεύειν ἠδὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνῃσιν ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν
Ἀθανάτων· ὁ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς.

Herodotos Ausdrücke ſind: *οὗτοι* (Heſiodos und Homeros) *δέ εἰσι — τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες.* cf. Theogon. v. 112. *Ὡς τ' ἄφενος δάσσαντο, καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο.*

Bei den vielen Erörterungen, zu denen die Stelle des Herodotos Veranlaſſung gegeben, kann man ſich nur wundern, daß nie, ſo viel mir bekannt, an die des Heſiodos gedacht worden.

Lebens, den der Dichter durch den Namen des Zeus mythologiſch, der Geſchichtſchreiber durch die Namen der beiden Dichter hiſtoriſch bezeichnet.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter, indem wir fragen: Wer von allen, die zumal den Homeros mit Sinn zu leſen wiſſen, ſähe nicht ſogar die Götter in den homeriſchen Gedichten entſtehen. Allerdings aus einer für ihn ſelbſt unergründlichen Vergangenheit gehen die Götter hervor, aber man fühlt wenigſtens, daß ſie hervorgehen. In der homeriſchen Poeſie funkelt gleichſam alles von Neuheit, dieſe geſchichtliche Götterwelt iſt hier noch in ihrer erſten Friſche und Jugend. Das Religiöſe der Götter allein iſt das Uralte, aber auch nur aus düſterm Hintergrunde Hervorblickende; das Geſchichtliche, das Freibewegliche dieſer Götter iſt das Neue, das eben Entſtehende. Die Kriſis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeſchichte ſich entfaltet, iſt nicht außer den Dichtern, ſie vollzieht ſich in den Dichtern ſelbſt, ſie macht ihre Gedichte, und ſo kann Herodotos wohl ſagen: die beiden Dichter, nach ſeiner entſchiedenen und wohlbegründeten Meinung die früheſten der Hellenen, haben dieſen die Göttergeſchichte gemacht. Es ſind nicht ihre Perſonen, wie er freilich ſich ausdrücken muß, es iſt die in ſie fallende Kriſis des mythologiſchen Bewußtſeyns, welche die Göttergeſchichte macht. Sie machen die Göttergeſchichte noch in einem ganz andern Sinn, als in welchem man zu ſagen pflegt, daß zwei Schwalben keinen Sommer machen: denn der Sommer würde auch ohne alle Schwalben ſich machen; die Göttergeſchichte aber macht ſich in den Dichtern ſelbſt, in ihnen wird ſie, in ihnen gelangt ſie zur Entfaltung, in ihnen iſt ſie zuerſt da und ausgeſprochen.

Und ſo hätten wir den Geſchichtſchreiber, deſſen ungemeine Scharfſinnigkeit zumal in den älteſten Verhältniſſen ſich, was die Sache betrifft, ſtets auch in den tiefſten Unterſuchungen bewährt, bis auf den Ausdruck gerechtfertigt. Er ſieht ſich der Entſtehung der Göttergeſchichte noch nahe genug, um ſich ein hiſtoriſch begründetes Urtheil über ſie zuzuſchreiben. Auch wir dürfen uns auf ſeine Meinung als auf ein ſolches berufen und ſein Urtheil als Beweis geltend machen, daß Poeſie wohl das natürliche Ende und ſelbſt das nothwendig unmittelbare

Erzeugniß der Mythologie, aber als wirkliche Poesie (und wozu würde es dienen von einer Poesie in potentia zu sprechen?) nicht der hervorbringende Grund, nicht die Quelle der Göttervorstellungen seyn konnte.

So zeigt es sich demnach in der gesetzmäßigsten Entwicklung, in der Entwicklung des vorzugsweise poetischen Volks, des hellenischen.

Gehen wir, um alles über dieses Verhältniß noch historisch Erkennbare zu umfassen, weiter zurück, so schließen sich zunächst die Indier an. Würde freilich alles, was einem oder einigen einfällt zu behaupten, alsogleich zum Dogma, so hätten wir so eben keine geringe historische Irrlehre ausgesprochen, indem wir die Indier unmittelbar vor die Griechen stellen. In der That aber sind die Indier das einzige Volk, das eine freie, in allen Formen entwickelte, und ebenfalls aus Mythologie hervorgegangene Dichtkunst mit den Griechen gemein hat. Ganz abgesehen von allem andern, würde schon diese reich entfaltete Poesie den Indiern diese Stellung anweisen. Aber es kommt namentlich etwas hinzu, das nicht weniger für sich allein entscheiden würde, die Sprache, die mit der griechischen nicht bloß zu derselben Formation gehört, sondern ihr auch in der grammatikalischen Ausbildung am nächsten steht. Derjenige müßte von allem Sinn für einen gesetzmäßigen Gang jeder Entwicklung, also besonders auch geschichtlicher Erscheinungen, verlassen seyn, der, hierauf hingewiesen, noch der Meinung beistimmen könnte, welche die Indier zum Urvolk erhebt und geschichtlich über alle Völker hinaussetzt, obwohl die erste Entstehung dieser Meinung sich allenfalls erklären und einigermaßen entschuldigen läßt. Denn die erste Kenntniß der Sprache, in welcher die vorzüglichsten Denkmale der indischen Literatur geschrieben sind, konnte nicht ohne großes Talent für Sprachen und nicht ohne bedeutende Anstrengung erworben werden; und wer möchte den Männern nicht gern Anerkennung zollen, die, zum Theil schon in Jahren, in welchen das Erlernen von Sprachen überhaupt nicht mehr so leicht von Statten geht, des Sanscrit nicht nur selbst, zwar aus großer Ferne, sich bemächtigt, sondern auch den dornigen Weg zur Kenntniß desselben für die Nachfolger geebnet und erleichtert haben? Nun ist es billig von einer großen Mühe auch einen

BIBLIOTECA ROMA

bedeutenden Erfolg zu erwarten, und wenn die ersten Vorgänger eben schon die Erwerbung und Eroberung des Sanscrit für ihren höchsten Lohn achten durften, so mußte es Nachfolgern oder Schülern, wie sie gern für jede Erweiterung des menschlichen Wissens sich finden, erwünscht seyn, sich auf andere Weise für die aufgewendete Mühe schadlos zu halten, wenn auch durch leichtfertige Uebertreibungen und Hypotheſen, welche die bisher angenommene Ordnung und Folge der Völker umwarfen, und das Oberſte zu unterſt kehrten. In der That möchte dieſe Erhebung der Indier in ihrer Wirkung nicht viel anders zu beurtheilen ſeyn, als die geologiſche Erhebungshypotheſe von Goethe beurtheilt worden, welcher ſagt, daß ſie von einer Anſchauung ausgehe, in der von etwas Feſtem und Regelmäßigem gar nicht mehr die Rede ſeyn könne, ſondern nur von zufälligen und unzuſammenhängenden Ereigniſſen[1], ein Urtheil, dem man, was die Erhebungstheorie wenigſtens in ihrer bisherigen Geſtalt betrifft, wohl beipflichten kann, ohne darum die Wichtigkeit der Thatſachen, auf die ſie ſich beruft, zu verkennen, oder die früher angenommenen Entſtehungsweiſen glaublicher zu finden oder gar vertheidigen zu wollen.

Es möge Sie nicht verwundern, wenn ich gleich von Anfang dieſer Unterſuchung gegen ſolche Willkür mich entſchieden ausſpreche; denn dürfte man auf die Weiſe, wie es mit der Anwendung des Indiſchen verſucht worden iſt, überhaupt verfahren, ſo würde ich die kaum angefangene Unterſuchung lieber ſogleich wieder aufgeben, indem dabei an eine innere Entwicklung, an eine Entwicklung der Sache ſelbſt nicht mehr zu denken wäre, und vielmehr alles in einen bloß äußerlichen und zufälligen Zuſammenhang gebracht würde. Auf dieſe Weiſe könnte man das Jüngſte und vom Urſprung Entfernteſte als Maßſtab an das Erſte und Urſprüngliche legen, für eine ſeichte und grundloſe Anſicht des Aelteſten das Späteſte als Beweis und Beleg anführen. Einem ſolchen vor- und zudringlichen Einmiſchen des Indiſchen in alles, ſelbſt z. B. in Unterſuchungen über die Geneſis, mit dem die ächten Kenner

[1] Nachgelaſſene Schriften, Th. XI. S. 190.

des Indiſchen gewiß am wenigſten einverſtanden ſind, muß der allgemeine Name Mythologie zum Deckmantel dienen, denn unter dieſem Titel wird das Entlegenſte, ganz verſchiedenen Stufen, oft entgegengeſetzten Enden Angehörige als völlig identiſch behandelt. Allein es ſind in der Mythologie ſelbſt große und mächtige Unterſchiede, und ſo wenig wir zugeben können, daß die einzelnen durch Namen und Würden wohl unterſchiedenen Götter in die Kreuz und in die Quer miteinander verglichen, ihre Unterſchiede aufzuheben verſucht werden, ebenſowenig werden wir zulaſſen, daß die wahre, nämlich innere und dadurch geſetzliche Succeſſion der großen Momente der mythologiſchen Entwicklung verwiſcht und völlig aufgehoben werde. Und dieß um ſo weniger, weil im Fall dieß geſtattet wäre, jede wiſſenſchaftliche Erforſchung des höheren Alterthums aufgegeben werden müßte, für welche eben Mythologie den einzigen ſicheren Leitfaden darbietet.[1]

Wäre die Mythologie überhaupt eine poetiſche Erfindung, ſo müßte auch die der Indier eine ſolche ſeyn. Nun hat die indiſche Poeſie, ſoweit ſie bis jetzt bekannt iſt, die bereitwilligſte Anerkennung gefunden, und iſt als neue Erſcheinung vielleicht zum Theil ſelbſt über Gebühr hochgeſtellt worden. Dagegen hat man die indiſchen Götter ſehr allgemein nicht ſonderlich poetiſch finden können. Goethes Ausdrücke über ihre Unform ſind bekannt und ſtark genug, aber nicht eben ungerecht zu nennen, wenn man auch vielleicht einen Zuſatz von Unmuth darin wahrnehmen wollte, an welchem der auffallend reelle und doctrinelle

[1] Diejenigen, welche von der andern Seite ihre Gründe haben, das Griechiſche ſo viel möglich zu iſoliren und von jedem allgemeinen Zuſammenhang fern zu halten, haben für die andern, welche den Aufſchluß für alles im Indiſchen ſuchen, den Namen Indomanen erfunden. Ich habe nicht auf dieſe Erfindung gewartet, um in der Abhandlung über die ſamothrakiſchen Gottheiten mich gegen alle Ableitung griechiſcher Vorſtellungen aus indiſchen zu erklären, dieß geſchah ſelbſt vor den bekannten Aeußerungen in Goethes weſtöſtlichem Divan. Beſtimmt iſt dort (S. 30) die Meinung ausgedrückt, die griechiſche Götterlehre insbeſondere ſey auf einen höheren Urſprung als auf indiſche Vorſtellungen zurückzuführen; wären die erſten Begriffe den Pelasgern, von denen alles Helleniſche ausgegangen, aus ſolchen Abflüſſen, nicht vielmehr aus der Quelle der Mythologie ſelbſt zugekommen, nimmer hätten ihre Göttervorſtellungen zu ſolcher Schönheit ſich entfalten können.

Charakter der indiſchen Götter und die allzu fühlbare Unmöglichkeit, auf ſie die bloß idealen Erklärungen, mit denen man ſich bei den Griechen beruhigen konnte, anzuwenden, einigen Theil haben mochte. Denn unerklärt kann man die indiſchen Götter doch nicht laſſen, mit einem bloßen Geſchmacksurtheil ſind ſie nicht hinwegzuſchaffen; abſcheulich oder nicht, ſie ſind einmal da, und weil ſie da ſind, müſſen ſie erklärt werden. Ebenſowenig kann man aber, ſo ſcheint es, eine andere Erklärung für die indiſchen, eine andere für die griechiſchen aufſtellen. Wollte man aber aus einer Vergleichung beider einen Schluß ziehen, ſo müßte es dieſer ſeyn, daß das Doctrinelle, das eigentlich Religiöſe der mythologiſchen Vorſtellungen nur allmählich und erſt in der letzten Entſcheidung völlig überwunden worden.

Die Kriſis, welche den Hellenen ihre Götter gab, hat ſie offenbar zugleich in Freiheit gegen dieſelben geſetzt; dagegen iſt der Indier noch weit tiefer und innerlicher abhängig von ſeinen Göttern geblieben. Die formloſen epiſchen wie die kunſtvollen dramatiſchen Gedichte Indiens tragen einen weit mehr dogmatiſchen Charakter, als irgend ein griechiſches Werk derſelben Art an ſich. Das poetiſch Verklärte der griechiſchen Götter im Vergleich mit den indiſchen iſt nicht etwas ſchlechthin Urſprüngliches, ſondern nur die Frucht der tieferen, ja der völligen Ueberwindung einer Macht, die über die indiſche Poeſie noch immer ihre Gewalt ausübt. Ohne ein reales, ihnen zu Grunde liegendes Princip konnte die gerühmte Idealität der griechiſchen Götter ſelbſt nur eine fade ſeyn.

Schaffende Poeſie, in allen Formen frei ſich bewegende Dichtkunſt, findet außer den Griechen ſich nur bei den Indiern; alſo ſie findet ſich gerade nur bei den Völkern, die in der mythologiſchen Entwicklung die letzten oder jüngſten ſind. Zwiſchen den Indiern und Griechen ſelbſt zeigt ſich aber wieder das Verhältniß, daß bei jenen das Doctrinelle vorherrſchend erſcheint und bei weitem ſichtbarer iſt, als bei dieſen.

Gehen wir weiter zurück, ſo begegnen uns zunächſt die Aegypter. Die Götterlehre der Aegypter iſt in rieſenhaften Bauwerken, koloſſalen Bildern verſteinert, aber eine bewegliche, mit den Göttern als unabhängigen, von ihrem Urſprung freien Weſen waltende Poeſie ſcheint ihnen

völlig fremd. Einen einzigen lugubren Gesang und altväterliche Lieder, zu denen, wie Herodotos ausdrücklich sagt[1], keine neuen hinzukamen, ausgenommen, ist bei ihnen keine Spur von Poesie. Weder erwähnt Herodotos eines den griechischen ähnlichen Dichters, den er, der zu Vergleichungen so geneigt ist, gewiß nicht unterlassen hätte namhaft zu machen, noch hat sich bis jetzt eine der zahlreichen Inschriften auf Obelisken oder Tempelwänden als ein Gedicht erwiesen. Und doch ist die ägyptische Mythologie eine so entwickelte, daß Herodotos in ägyptischen, gewiß nicht „von ägyptischen Pfaffen beschwatzt", griechische Gottheiten erkennt.

Noch weiter zurück finden wir eine nicht ebenso weit, aber doch schon bedeutend vorgeschrittene Götterlehre bei den Phönikiern, die ersten Elemente einer solchen bei den Babyloniern; beiden Völkern könnte man höchstens eine der althebräischen ähnliche psalmenartige, also doctrinelle Poesie zuschreiben, doch wissen wir nichts von einer babylonischen, ebensowenig von einer phönikischen Poesie.

Nirgend zeigt sich die Poesie als etwas Erstes, Ursprüngliches, wie sie in so manchen Erklärungen vorausgesetzt wird; auch sie hatte einen früheren Zustand zu überwinden, und erscheint um so beweglicher, um so mehr *als* Poesie, je mehr sie sich diese Vergangenheit unterworfen hat.

Dieses alles demnach möchte gegen die unbedingte Geltung der rein poetischen Ansicht und Erklärung Bedenken erregen, die uns zeigen, daß wir mit ihr nicht abschließen, und daß noch eine unbestimmte Weite anderartiger Untersuchungen und Erörterungen vor uns liegt.

[1] Lib. II. c. 79.

Zweite Vorlesung.

Wenn wir von der poetischen Ansicht ungern uns entfernen, so ist es hauptsächlich, weil sie uns keine Beschränkung auferlegt, weil sie uns der Mythologie gegenüber völlige Freiheit, diese selbst in ihrer Universalität unangetastet läßt, zumal aber, weil sie uns verstattet, bei dem eigentlichen Sinn stehen zu bleiben, wiewohl sie dieß nicht anders kann, als indem sie zugleich einen eigentlich doctrinellen Sinn ausschließt. Dieses also möchte ihre Schranke seyn. Es wird daher eine andere Ansicht kommen, welche Wahrheit und einen doctrinellen Sinn zuläßt, die behauptet, daß Wahrheit in ihr ursprünglich wenigstens gemeint war. Dafür nun aber wird sie, wie es meist zu gehen pflegt, das andere aufopfern, die Eigentlichkeit, und statt derselben den uneigentlichen Sinn einführen. Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher, zumal sie Götterlehre und Göttergeschichte ist, also religiöse Bedeutung zu haben scheint. Die Mythologie sagt also oder scheint etwas anderes zu sagen, als gemeint ist, und die der ausgesprochenen Ansicht gemäßen Deutungen sind überhaupt und das Wort im weitesten Sinn genommen allegorische[1].

Die verschiedenen möglichen Abstufungen werden folgende seyn.

Es sind Persönlichkeiten gemeint, aber nicht Götter, nicht übermenschliche, einer höhern Ordnung angehörige Wesen, sondern menschliche geschichtliche Wesen, auch wirkliche Ereignisse sind gemeint, aber Ereignisse der menschlichen oder bürgerlichen Geschichte. Die Götter

[1] Allegorie bekanntlich von ἄλλο (ein Anderes) und ἀγορεύειν (sagen).

sind nur zu Göttern erhöhte Helden, Könige, Gesetzgeber, oder wenn, wie heutzutage, ein Hauptgesichtspunkt Finanz und Handel ist, Seefahrer, Entdecker neuer Handelswege, Colonieustifter u. s. w. Wer Neigung empfände, zu sehen, wie eine Mythologie in diesem Sinn erklärt sich ausnimmt, den könnte man auf Clerikus Anmerkungen zur Theogonie des Hesiodos oder auf Mosheims Anmerkungen zu Cudworth Systema intellectuale und auf Hüllmanns Anfänge der griechischen Geschichte verweisen.

Die historische Erklärungsweise heißt nach Euemeros, einem Epikureer der alexandrinischen Zeit, der nicht ihr ältester, aber eifrigster Vertheidiger gewesen zu seyn scheint, die euemeristische. Bekanntlich nahm Epikuros wirkliche, eigentliche Götter an, aber völlig müßige, um menschliche Angelegenheiten unbekümmerte. Der Zufall, nach seiner Lehre allein herrschend, ließ keine Vorsehung und keine Wirkung höherer Wesen auf die Welt und die menschlichen Dinge zu. Gegen eine solche Lehre waren die thätig in menschliche Handlungen und Ereignisse eingreifenden Götter des Volksglaubens ein Einwurf, der beseitigt werden mußte. Dieß geschah, wenn man von ihnen sagte, sie seyen nicht eigentliche Götter, sondern nur als Götter vorgestellte Menschen. Sie sehen, diese Erklärung setzt eigentliche Götter voraus, deren Vorstellung Epikuros bekanntlich von einer jeder Lehre vorausgehenden, der menschlichen Natur eingepflanzten Meinung herleitete, welche darum auch allen Menschen gemeinschaftlich sey[1]. „Weil diese Meinung nicht durch eine Veranstaltung oder durch Sitte oder Gesetz eingeführt, sondern allem diesen voraus in allen Menschen angetroffen wird, müssen Götter seyn", so schloß Epikuros[2], gescheidter auch hierin wie manche Spätere.

[1] Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat προλήψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cic. de nat. Deor. I, 16.

[2] Cum non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos. ibid. 17.

Hieraus erhellt aber auch, wie unpaſſend es iſt, wenn einige in chriſtlichen, ja in unſern Zeiten, die vielleicht an manches andere, aber doch an keine wirklichen Götter glauben, wenigſtens theilweiſe die euemeriſtiſche Erklärung anwenden zu können meinen.

Eine zweite Abſtufung wäre nun die, zu ſagen, daß in der Mythologie überhaupt keine Götter gemeint ſind, weder eigentliche noch uneigentliche, keine Perſönlichkeiten, ſondern unperſönliche Gegenſtände, die nur poetiſch als Perſonen vorgeſtellt ſind. Perſonification iſt das Princip dieſer Erklärungsweiſe; perſonificirt ſind entweder ſittliche oder natürliche Eigenſchaften und Erſcheinungen.

Weil die Götter ſittliche Weſen ſind, und in jedem derſelben irgend eine Geiſtes- oder Gemüthseigenſchaft, mit Ausſchließung anderer, und dadurch über gewöhnliche menſchliche Weiſe erhöht, hervortritt, laſſen ſie ſich als Symbole ſittlicher Begriffe anwenden, wie es von jeher geſchehen iſt. Was einmal da iſt, wird gebraucht, aber der Gebrauch erklärt nicht die Entſtehung. Der Dichter, wenn er einer Gottheit bedarf, die zur Mäßigung und Selbſtbeherrſchung auffordert, wird nicht die zornmüthige Here, ſondern die beſonnene Athene herbeirufen. Darum iſt aber dieſe weder ihm ſelbſt noch der Mythologie bloß die perſonificirte Weisheit. Baco, in einem Zeitalter großer politiſcher Parteiungen lebend, benutzte in ſeinem Büchlein: De Sapientia Veterum die Mythologie zur Einkleidung politiſcher Ideen. Die Mythologie als eine künſtlich eingekleidete Moralphiloſophie vorzuſtellen, wie der Dämon in Calderons wunderbarem Magus ſagt:

Das ſind Mährchen nur, worein
Die profanen Schriftverfaſſer
Mit der Götter Namen künſtlich
Einzuhüllen ſich vermaßen
Die Moralphiloſophie.

war nicht ſowohl eine gelehrte als pädagogiſche Erfindung der Jeſuiten, die im Wettſtreit mit den Schulen der Proteſtanten ihren Zöglingen auch die alten Dichter, wiewohl meiſt verſtümmelt, in die Hände gaben, und zu dem Ende auch die Mythologie erklärten.

Was die physikalischen Deutungen betrifft, so ist die materielle Möglichkeit derselben nicht in Abrede zu stellen, wiewohl damit die Erklärung nicht gerechtfertigt ist, man müßte denn erst die Natur selbst isoliren, ihren Zusammenhang mit einer höhern und allgemeinen Welt leugnen, die vielleicht in der Mythologie nur ebenso wie in der Natur sich spiegelt. Daß solche Erklärungen möglich sind, legt nur ein Zeugniß ab für die Universalität der Mythologie, die in der That von der Art ist, daß, die allegorischen Erklärungen einmal zugegeben, fast schwerer ist zu sagen, was sie nicht bedeute, als was sie bedeute. Versuche der Art, wenn sie an die formelle Erklärung, welche zeigt, wie die Mythologie in solchem Sinn auch entstanden sey, nicht einmal denken, sind daher höchstens leere, müßiger Köpfe würdige Spielereien.

Wer ohne Sinn fürs Allgemeine durch bloße zufällige Eindrücke sich bestimmen läßt, kann sogar zu speciellen physikalischen Deutungen herabsteigen, wie dieß vielfach geschehen ist. Zur Zeit der blühenden Alchemie konnten Adepten in dem Kampf um Troja den sogenannten philosophischen Proceß erblicken. Die Deutung ließ sich selbst mit Etymologien unterstützen, die manchen heutzutage üblichen an Wahrscheinlichkeit nichts nachgeben. Denn Helene, um die der Kampf entbrennt, ist Selene, der Mond (das alchemistische Zeichen des Silbers); Ilios aber, die heilige Stadt, eben so deutlich Helios, die Sonne (welche in der Alchemie das Gold bedeutet). Als die antiphlogistische Chemie allgemeine Aufmerksamkeit erregte, konnte man in den männlichen und weiblichen Gottheiten der Griechen die Stoffe dieser Chemie, in der alles vermittelnden Aphrodite z. B. den jeden Naturproceß einleitenden Sauerstoff zu erkennen glauben. Heutzutage beschäftigt die Naturforscher vorzüglich der Electro-Magnetismus und Chemismus, warum sollte nicht auch dieser in der Mythologie zu finden seyn? Vergeblich wäre es, einen solchen Ausleger widerlegen zu wollen, dem die Entdeckung das unschätzbare Glück gewährt, sein eigenes neuestes Angesicht im Spiegel so hoher Alterthümlichkeit zu beschauen, wobei er überflüssig findet zu zeigen, theils wie die, welche die Mythen erfunden haben sollen, zu den schönen physikalischen Kenntnissen, die er voraussetzt, gekommen sind,

theils was ſie veranlaßt hat, dieſe Kenntniſſe auf eine ſo wunderliche Weiſe einzuhüllen und zu verbergen [1].

Immer noch höher als dieſe ſpeciellen Deutungen wären die Auslegungen, welche die Geſchichte der Natur in der Mythologie zu ſehen glauben; einigen freilich iſt ſie nur eine Allegorie der jährlich ſich wiederholenden, der ſcheinbaren Bewegung der Sonne durch die Zeichen des Thierkreiſes [2]; anderen die poetiſch dargeſtellte wirkliche Geſchichte der Natur, die Folge von Veränderungen und Umſtürzen, die dem gegenwärtigen beruhigten Zuſtand derſelben vorausgegangen ſind, wozu die feindlichen Verhältniſſe der aufeinander folgenden Göttergeſchlechter, zumal der Kampf der Titanen gegen das jüngſte derſelben, nahe Veranlaſſung geben; noch weiter kann man bis zu einer natürlichen Weltentſtehungslehre (Kosmogonie) fortgehen, die in der Mythologie enthalten ſeyn ſolle. Das Letzte hat nach manchen Aeltern vorzüglich Heyne verſucht [3], der zugleich der erſte einigermaßen nöthig fand, auch die Entſtehung in dieſem Sinn begreiflich zu machen. Er nahm keinen Anſtand, Philoſophen als Urheber zu denken; der urſprüngliche Inhalt der Mythologie ſind ihm mehr oder weniger zuſammenhängende Philoſopheme über die Weltbildung. Zeus hat den Vater Kronos des Throns und nach einigen Erzählungen der Mannheit beraubt, heißt (ich bediene mich vielleicht nicht gerade ſeiner Worte): die ſchaffende Natur hat eine Zeit lang bloß das Wilde, Ungeheure (etwa das Unorganiſche) hervorgebracht; hierauf trat ein Zeitpunkt ein, wo die Produktion der

[1] Kant, wo er von der ehemaligen Hypotheſe des Phlogiſton ſpricht, erwähnt eines jungen amerikaniſchen Wilden, der, gefragt, was ihn denn ſo ſehr in Verwunderung ſetzt an dem aus einer entſtöpſelten Flaſche als Schaum hervordringenden engliſchen Bier, die Antwort gab: Ich wundere mich nicht, daß es herauskommt, ich wundere mich nur, wie ihr es habt hineinbringen können.

[2] Dorneddens, eines ehemaligen Göttinger Docenten, Pamenophis und anderer Schriften, nach welchen die ganze ägyptiſche Götterlehre nur ein kalendariſches Syſtem iſt, eine verhüllte Darſtellung des jährlichen Gangs der Sonne und des mit demſelben geſetzten Wechſels von Erſcheinungen in einem ägyptiſchen Jahreslauf.

[3] De origine et causis Fabularum Homericarum (Commentt. Gott. T. VIII).

bloßen Maſſe aufhörte, anſtatt des Ungeſtalten und Formloſen das Gebildete Organiſche erzeugt wurde. Das Aufhören dieſer unförmlichen Produktion iſt die Entmannung des Kronos; Zeus iſt die ſelbſt ſchon gebildete und Gebildetes hervorbringende Naturkraft, durch welche jene erſte, wilde gehemmt, beſchränkt und an fernerer Zeugung verhindert wird. Gewiß iſt dieß ein Sinn, der ſich hören läßt, und ſolche Erklärungen mögen immer als Vorübungen gelten; ſie dienten in einer früheren Zeit, wenigſtens die Meinung von einem realen Inhalt der Mythologie zu erhalten. Fragt man nun, wie die Philoſophen dazu gekommen, ihre ſchätzbaren Einſichten in dieſe Form zu kleiden, ſo ſucht Heyne wenigſtens das Künſtliche ſo viel möglich zu entfernen; ſie haben die Darſtellung nicht frei gewählt, ſondern wären zu ihr gedrungen und beinahe gezwungen; theils haben der älteſten Sprache wiſſenſchaftliche Ausdrücke gefehlt für allgemeine Principien oder Urſachen, Armuth der Sprache habe ſie genöthigt, abſtracte Begriffe als Perſonen, logiſche oder reale Verhältniſſe durch das Bild der Zeugung auszudrücken; theils aber ſeyen ſie von den Gegenſtänden ſelbſt ſo ergriffen geweſen, daß ſie gearbeitet haben, ſie auch den Zuhörern gleichſam dramatiſch wie handelnde Perſonen vor Augen zu ſtellen [1].

Sie ſelbſt — die angenommenen Philoſophen — wußten, daß ſie nicht von wirklichen Perſonen redeten. Wie ſind nun aber die von ihnen geſchaffenen Perſönlichkeiten zu wirklichen und dadurch zu Göttern geworden? Durch einen ſehr natürlichen Mißverſtand, ſollte man denken, der unvermeidlich war, ſobald die Vorſtellungen an ſolche kamen, denen das Geheimniß ihrer Entſtehung nicht bekannt war. Doch Heyne denkt

[1] Nec vero hoc (per fabulas) philosophandi genus recte satis appellatur *allegoricum*, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim et coaretabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne l. c. p. 38.

ſich den Uebergang anders. Die Perſonificationen ſind einmal da, wohl verſtanden von allen, die um den Sinn wiſſen. Da bemerken die Dichter, daß ſie als wirkliche Perſonen genommen zu allerhand ergötzlichen Mährchen und Erzählungen Stoff geben würden, mit denen man hoffen könnte, bei einem unterhaltungsluſtigen Volk Eingang zu finden; Heyne iſt ſogar nicht abgeneigt, eben dem Homeros vorzüglich dieſe Umwandlung philoſophiſch bedeutender Mythen in ganz gemeine Geſchichten zuzuſchreiben. Ihm ſey der philoſophiſche Sinn noch wohl bekannt, wie man aus einigen Andeutungen, die ihm entſchlüpfen, abnehmen könne; nur laſſe er es ſich nicht merken; als Dichter verſtehe er ſeinen Vortheil zu gut, um die Bedeutung mehr als höchſtens durchſcheinen zu laſſen, denn philoſophiſche Ideen ſeyen beim Volke nicht beliebt, und bedeutungsloſe Geſchichten, wenn nur ein gewiſſer Wechſel von Gegenſtänden und Begebenheiten darin beobachtet ſey, ſagen ihm weit eher zu. Auf dieſe Art alſo ſeyen die mythologiſchen Perſönlichkeiten zu der Unabhängigkeit von ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung, in der ſie bei den Dichtern vorkommen, und zu der Sinnloſigkeit gelangt, in der ſie der Volksglaube allein noch kenne.

Es ſcheint ein bemerkenswerther Umſtand, daß den Griechen ſchon der Urſprung der Mythologie, dem ſie ſo viel näher ſtanden als wir, nicht verſtändlicher war, als er uns iſt; wie der griechiſche Naturforſcher der Natur nicht näher ſtand, als der heutige. Denn ſchon zu Platons Zeiten ſind, theilweiſe wenigſtens, von mythologiſchen Ueberlieferungen ganz ähnliche Deutungen verſucht worden, über die Sokrates im Phädros äußert: es gehöre zu ſolchen, um ſie nämlich durch alles hindurchzuführen, ein gewaltig ſich abmühender Mann, und der nicht eben beſonders glücklich und beneidenswerth ſey; denn um mit dieſer Art von grobem Verſtand (ἀγροικος σοφια) alles ins Gleiche oder auf etwas Wahrſcheinliches zu bringen, ſey viele Zeit nöthig, die nicht jeder übrig habe, der ſich mit Ernſterem und Wichtigerem beſchäftigen könne[1].

Ganz ähnlich äußert ſich der Akademiker bei Cicero über das

[1] Platon. Phaedr. p. 229. De Rep. III, p. 391. D.

Mühſelige dieſer Deutungen in Bezug auf die Stoiker[1]; denn es iſt merkwürdig, daß die beiden auf dem Schauplatz der Philoſophie in Griechenland und in Rom zuletzt allein übrig gebliebenen Syſteme, das epikuriſche und das ſtoiſche, ſich in die zwei Erklärungen, die hiſtoriſche oder euemeriſtiſche und die naturwiſſenſchaftliche, getheilt haben. Die Stoiker ließen zwar großer Wohlthaten wegen vergötterte Menſchen zu, wo dieſer Urſprung am Tage zu liegen ſchien, wie bei Herkules, Kaſtor und Pollux, Aeskulapios u. ſ. w. Aber alles Tiefere der Göttergeſchichte, wie die Entmannung des Uranos, Saturnus Ueberwältigung durch Jupiter, erklärten ſie aus rein phyſiſchen Verhältniſſen[2]. Zuletzt wurden beide von den Neuplatonikern abgelöst, welche endlich eigentliche Metaphyſik in der Mythologie ſahen, genöthigt dazu hauptſächlich wohl, um dem geiſtigen Gehalt des Chriſtenthums in einem analogen des Heidenthums ein Gegengewicht zu geben[3]. Da ſie indeß bei den Beſtrebungen, theils die eigenen ſpeculativen Ideen mit den Traditionen der alten Religion in Einklang zu ſetzen, theils hinwiederum dieſe durch jene zu ſtützen, weit entfernt ſind, an einen natürlichen Urſprung der Mythologie zu denken, die ſie vielmehr als eine unbedingte Autorität vorausſetzen, ſo können ſie unter den eigentlichen Erklärern der Mythologie keine Stelle finden.

Heyne hatte ſich dagegen verwahrt, daß man ſeine Erklärung oder die Einkleidungsweiſe ſeiner Philoſophen ſelbſt eine allegoriſche nenne, weil nämlich dieſe ſie nicht in der Abſicht gewählt haben, ihre Lehren

[1] Cicero, De nat. D. L. III, c. 24. *Magnam molestiam suscepit* et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter rem se habere atque *hominum opinio* sit: eos enim, qui Dii appellentur, *rerum naturas esse*, non figuras Deorum.

[2] Alia quoque ex ratione, et quidem *physica*, magna fluxit multitudo Deorum; qui *induti specie humana* fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. etc. Cicero l. c. c. 24.

[3] Man vgl. die Bemerkungen V. Couſins in den beiden Artikeln über Olympiodor, Journal des Savants, Juin 1834. Mai 1835.

oder Meinungen zu verhüllen. Als ob es darauf ankäme! Genug, sie reden von Göttern, wo sie nur an Naturkräfte denken, sie meinen also etwas anderes, als sie sagen, und drücken etwas aus, woran sie eigentlich nicht denken. Ist man nun aber einmal so weit gekommen, den Inhalt als wissenschaftlich anzunehmen, müßte es nicht erwünscht seyn, auch den Ausdruck ganz eigentlich und wissenschaftlich zu finden, und so wenigstens ganz und rein auf die entgegengesetzte Seite der poetischen Ansicht zu kommen, wozu Heyne auf halbem Weg stehen geblieben ist? Er war wohl überhaupt nicht der Mann irgend eine Folgerung vollständig auszuführen und auch nur versuchsweise bis auf ihre letzte Spitze durchzudenken. Vielleicht war es ein glücklicher Leichtsinn, der ihn abhielt, die philosophische Erklärung auf die letzte Probe zu bringen, welche sie ein mehr formeller Geist, sein berühmter Nachfolger in philologischer Forschung, Gottfried Hermann, bestehen ließ, der nämlich den durchgängig eigentlichen Sinn auf die Weise herstellte, daß er, eine oberflächlich personificirende Färbung des Ausdrucks abgerechnet, auch in den Namen nur wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst sieht, daß ihm z. B. Dionysos nicht den Gott des Weins, sondern streng etymologisch den Wein selbst, Phoibos nicht den Gott des Lichts, sondern ebenso das Licht selbst bedeutet; eine Erklärung, die schon als Auflehnung gegen das allegorisirende Wesen der Beachtung und einer ausführlichen Darstellung wohl werth ist.

Untersucht man — so baut der hochverdiente Grammatiker seine Theorie auf[1] — die angeblichen Götternamen, so zeigen sich erstens alle im Allgemeinen bedeutsam; erforscht man näher die Bedeutung, so findet sich, zufolge einer bald am Tage liegenden, bald durch tieferes Eindringen sich zu erkennen gebenden Etymologie, zweitens, daß sie insgesammt nur Prädicate von Formen, Kräften, Erscheinungen oder Thätigkeiten der Natur enthalten; untersucht man weiter die Verbindung und den Zusammenhang, in den sie gesetzt sind, so kann man nicht anders schließen, als daß die Namen auch nur Benennungen von Natur-

[1] Dissert. de Mythol. Graecorum antiquissima. Lips. 1817.

gegenständen seyn sollen; denn nimmt man sie als Namen von Göttern, so verliert sich bald jeder erkennbare Zusammenhang, nimmt man sie für rein wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst, die das charakteristische Prädicat derselben enthalten, das in den gewöhnlichen zufälligen Benennungen entweder überhaupt nicht ausgedrückt oder nicht mehr zu erkennen ist, gibt man der Darstellung noch außerdem das ganz unverfängliche Mittel zu, die Abhängigkeit der einen Erscheinung von der andern durch das Bild der Zeugung auszudrücken, wie ja auch wir, ohne auch nur daran zu denken, daß dieß bildlich geredet ist, Wärme vom Licht erzeugt werden, oder ein Princip, ja einen Begriff von dem andern abstammen lassen, so entdeckt sich ein ausführliches Ganzes, dessen Glieder einen vollkommen einleuchtenden und wissenschaftlichen Zusammenhang unter sich darstellen. Dieser Zusammenhang kann nichts Zufälliges seyn, das Ganze muß daher auch in rein wissenschaftlicher Absicht entstanden seyn, und legt man die Theogonie des Hesiodos als die reinste Urkunde der ersten Entstehung zu Grunde, so wird man sich den Ursprung dieses Ganzen nicht wohl anders als auf folgende Weise denken können:

Es lebten einmal — doch nein, so würde die Hermannsche Theorie selbst wie ein Mythos anfangen, und zwar in der gewöhnlichsten Form — wir wollen also sagen: Es müssen einmal, d. h. irgendwann und irgendwo — etwa in Thrakien, wohin die griechische Sage den Thamyris, Orpheus und Linos, oder in Lykien, wohin sie den ersten Sänger Olen versetzt; späterhin findet sich freilich, daß wir bis in den fernen Orient zurückgehen müssen — genug, es müssen einmal unter einem übrigens noch unwissenden Volk einzelne durch besondere Geistesgaben ausgezeichnete, über das Gemeine sich erhebende Männer gelebt haben, welche Kräfte, Erscheinungen, ja Gesetze der Natur beobachtet und erkannt, die also auch wohl darauf denken durften, eine förmliche Theorie des Ursprungs und des Zusammenhangs der Dinge zu entwerfen. Dabei befolgten sie die Methode, die allein bestimmte, sichere und deutliche Kenntnisse möglich macht[1], indem sie das unterscheidende Prädicat jedes

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. S. 47.

Gegenſtandes aufſucht, um ſich auf dieſe Weiſe ſeines Begriffs zu verſichern. Denn wer z. B. den Schnee Schnee nennt, ſtellt ſich den Gegenſtand wohl vor, aber denkt ihn nicht eigentlich. Jenen aber iſt es um den Begriff zu thun, und dieſen Begriff ſoll auch die Benennung feſthalten. Sie wollen alſo z. B. die drei Arten des ſchlechten Wetters, Schnee, Regen, Hagel ausdrücken. Von dem Hagel findet ſich, daß er ſchmettert, ſie könnten alſo ſagen, der Schmetternde, aber damit wäre nur ein Prädicat, nicht ein Gegenſtand ausgedrückt. Sie nennen ihn alſo den Schmetterer, griechiſch κόπτος (von κόπτω), bekanntlich der Name eines der hundertarmigen Rieſen bei Heſiodos. Vom Regen läßt ſich bemerken, daß er Furchen in das Feld gräbt (noch öfter freilich möchte er ſie verſchwemmen), er wird alſo Furchenmacher genannt, griechiſch γύγης, Name des zweiten heſiodiſchen Rieſen. Vom Schnee findet ſich, daß er laſtet und ſchwer iſt, ſie nennen ihn alſo Schweremann, βριάρεως, denken aber dabei nicht an einen Mann, noch weniger an einen Rieſen, ſondern nur eben an den Schnee. Nicht der Gegenſtand ſelbſt wird perſonificirt, wie bei Heyne, ſondern nur, wenn man will, der Ausdruck, und dieſe bloß grammatiſche Perſonification hat hier nicht mehr auf ſich, als in Ausdrücken, wie ſie in jeder Sprache vorkommen, wie wenn eine Art breiter Degen der Stecher, das Werkzeug, mit dem man Wein aus einem Faß hebt, der Heber genannt wird, oder wenn die Landleute den Brand im Getreide den Brenner, den Krebs, von dem Bäume befallen werden, den Freſſer nennen. Die Gegenſtände ſelbſt als Perſonen vorzuſtellen, wie etwa der Volkswitz einen heftig blaſenden Wind St. Blaſius nennt, war ganz gegen den Zweck der Urheber oder des Urhebers (denn Hermann ſelbſt ſpricht zuletzt nur von einem)[1]. An einer perſonificirenden Darſtellung im Sinn Heynes konnte eine Zeit nicht mehr Geſchmack finden von dem wiſſenſchaftlichen Ernſt, der nöthig war, ein Ganzes hervorzubringen, wie es Hermann in der heſiodiſchen Theogonie ſieht, in welcher ſich ſo viel gründliche Kenntniß, ein ſolcher folgerechter

[1] Ebendaſ. S. 107.

Zuſammenhang, eine ſo bündige Ordnung findet (es ſind ſeine eigenen Ausdrücke), daß er keinen Anſtand nimmt, die der Theogonie zu Grunde liegende Lehre für das bewunderungswürdigſte Meiſterſtück des Alterthums zu erklären; er ſieht in den Mythen nicht etwa eine oberflächliche Sammlung von Hypotheſen, ſondern Theorien auf lange Erfahrung, ſorgfältige Beobachtung, ſogar genaue Berechnung gegründet, und in dem ganzen Gebäude der Mythologie nicht nur gründliche Wiſſenſchaft, ſondern tiefe Weisheit[1].

Wir müſſen dahin geſtellt ſeyn laſſen, welchen Antheil an dieſen allerdings etwas hyperboliſchen Lobſprüchen entweder die natürliche Vorliebe für die Gegenſtände unſerer eigenen, wahren oder vermeinten Entdeckungen, oder ein nicht allzu genauer Begriff von dem Werth und der Geltung ſolcher Prädicate, die noch immer nicht zu gering erſcheinen würden, wenn etwa von Laplaces Système du Monde die Rede wäre, aber auch beide Urſachen zugleich haben mögen. Unſtreitig ſind unter dieſen Reſultaten gründlicher Wiſſenſchaft nicht auch Lehren wie folgende gerechnet: daß das Saatkorn (περσεφόνη) in die Erde verborgen (vom Gott der Unterwelt geraubt) werden müſſe, um Frucht zu tragen; daß der Wein (διόννσος) vom Weinſtock (der Semele) herkomme; daß die Wellen des Meers beſtändig, ihre Richtung aber veränderlich ſey, und ähnliche, die jeder Menſch, der in dieſe Welt kommt, gleichſam umſonſt und geſchenkt erhält. Um ſich von dem philoſophiſchen Geiſt der Theogonie zu überzeugen, muß nicht das Einzelne, wobei freilich bekannte Sätze nicht zu vermeiden ſind, ſondern das Ganze, insbeſondere aber der Anfang ins Auge gefaßt werden, deſſen Erklärung nach Hermann wir gern einige Augenblicke ſchenken werden.

Jener alte Philoſoph alſo, von dem ſich die erſte, dem Heſiodos ſelbſt ſchon unverſtändlich gewordene Grundlage herſchreibt, wollte mit der Welterklärung ganz von vorn anfangen, d. h. von da, wo noch nichts war. Zu dieſem Ende ſagt er: vor Allem war Chaos; dieß heißt etymologiſch (von χάω, χαίνω) das Weite, allem noch Offen-

[1] Ebendaſ. S. 47.

ſtehende, Unerfüllte, alſo der von aller Materie leere Raum. Dieſem kann natürlich nichts folgen, als was ihn erfüllt, die Materie, jedoch die ſelbſt noch als formlos zu denkende, etymologiſch (von γάω, γέγαα) das, woraus alles wird, alſo nicht die Erde, ſondern der Urſtoff alles Werdens, die noch nicht geformte Grundlage alles künftig Entſtehenden. Nachdem nun ſowohl das geſetzt iſt, in welchem, als das, aus welchem alles entſteht, ſo fehlt nur noch das dritte, durch welches alles wird. Dieſes dritte iſt das alles verknüpfende Band, der Einiger, Eros (von ἔιρω,) der hier nur dieſe wiſſenſchaftliche Bedeutung, nicht die des ſpäteren Gottes hat. Und nachdem er dieſe drei Elemente geſetzt hat, kann der Philoſoph daran gehen, die Schöpfung der Dinge ſelbſt zu erklären.

Die drei erſten Erzeugniſſe des Raums als des erſten Elements ſind: 1) Erebos, der Decker; mit dieſem Namen wird die Finſterniß belegt, die den Stoff zudeckte, ehe noch etwas aus ihm geſchaffen war; 2) Nyx, nicht die Nacht, ſondern auch hier muß man ſich an die Urbedeutung halten; der Name iſt von νύειν (νεύειν), nutare, vergere, nach unten ſich neigen; denn die nächſte Folge (alſo Zeugung) des Raums iſt die Bewegung, die erſte und einfachſte Bewegung aber die nach unten, das Fallen. Dieſe beiden erzeugen nun mit einander den Aether und die Hemere, die Klarheit und die Heitere; denn wenn die Finſterniß, die ſich der kosmogoniſche Dichter als etwas Körperliches und wie einen feinen Nebel vorſtellt, mit der Nyx ſich vermählt, d. h. niederfällt, wird es obenher klar und heiter.

Nun folgen die Erzeugniſſe des zweiten Elements, der noch formloſen Materie. Dieſe erzeugt zuerſt für ſich und noch ohne Gemahl den Uranos, d. h. den Oberen. Der Sinn iſt: das Feinere der Materie erhob ſich von ſelbſt, und wurde als Himmel von dem gröberen Theil geſchieden, der als eigentlicher Erdkörper zurückblieb. Dieſes Gröbere wird angedeutet durch die hier erwähnten großen Berge und den Pontos, der nicht, wie ſchon Heſiodos mißverſtand, das Meer, ſondern, wie es Hr. Profeſſor Hermann jetzt beſſer verſteht, die Tiefe überhaupt bedeutet, vom Verbo πιτνεῖν, womit auch das lateiniſche

fundus verwandt ist. Jetzt also nach der Ausscheidung des Oberen hat Gäa erst die Bedeutung der Erde; indem sie mit dem Oberen in Wechselwirkung tritt, ist ihr erstes Erzeugniß der Okeanos, nicht das Weltmeer, sondern etymologisch von ὠκύς, der Schnellläufer, das über alles sich verbreitende und alle Tiefen erfüllende Wasser. Diesen Erguß des Urwassers begleitet eine ungeheure Verwirrung der Elemente, daß sie hin und her, auf- und abwärts, durcheinander fahren, bis sie endlich sich gegenseitig einschränkend zur Ruhe gelangen. Diesen Tumult bezeichnen die auf das Urwasser folgenden Kinder der Gäa und des Uranos, die paarweise zusammengestellten Titanen, d. h. Streber, von τείνω, τιταίνω, denn sie sind die Kräfte der noch wild strebenden, unberuhigten Natur. Je zwei derselben drücken, ihren Namen zufolge, einen der Gegensätze aus, die man in der noch gespannten und mit sich selbst uneinigen Natur vorauszusetzen hat, nämlich 1) Krios und Koios, der Scheider (von κρίνω) und der Menger; 2) Hyperion und Japetos, der Steiger und der Stürzer; 3) Theia und Rheia: der gemeinschaftliche Begriff beider ist das Fortgetriebenwerden, der Unterschied aber, daß einiges dabei seine Substanz behält (Theia), anderes sie verliert (Rheia von ῥέω fließen); 4) Themis und Mnemosyne, welche in diesem Zusammenhang die gewöhnliche Bedeutung nicht behalten können; jene ist die das Flüssige zum Stehen oder Ansetzen bringende, diese im Gegentheil die das Starre aufregende und bewegende Macht; 5) Phoibe und Thethys, die reinigende, das Unnütze wegschaffende, und die das Nützliche anziehende Kraft; der Letzte endlich von allen ist Kronos, der Vollender, vom Zeitwort κραίνω; denn Chronos die Zeit hat erst von Kronos ihren Namen erhalten, weil sie auch alles zur Vollendung bringt.

Hier ist, versichert Hermann, nicht nur durchaus wissenschaftlicher Zusammenhang, sondern sogar ächte Philosophie, die nämlich von allem Hyperphysischen sich frei hält und vielmehr alles bloß natürlich zu erklären sucht. Von Göttern, wenn man nicht sie willkürlich hineinlegen will, keine Spur. Das Ganze Beweis einer Denkart, die man eher für atheistisch als für theistisch zu halten geneigt seyn müßte.

Und sieht man, wie bis auf die ersten Anfänge zurück und bis auf die letzten Erscheinungen hinaus nur der natürliche Zusammenhang hervorgehoben ist, so kann man sich nicht enthalten zu urtheilen, daß der Urheber nicht bloß selbst von Göttern nichts wissen will, sondern daß seine Absicht sogar eine polemische, gegen schon vorhandene Göttervorstellungen gerichtet ist [1].

Wir sind hiemit auf dem Gipfel der Hermannschen Theorie angekommen, durch die, wie Sie sehen, Heynes im Ganzen schwacher Versuch, der Mythologie alle ursprünglich religiöse Bedeutung zu entziehen, weit überboten ist.

Zugleich erhellt aber, daß Hermann seine Erklärung selbst nur auf die eigentlich mythologischen Götter beschränkt. Er will nicht den Ursprung des Götterglaubens überhaupt erklären, er setzt vielmehr bei seinen Annahmen schon ein Volk voraus, welches von einem schon vorhandenen religiösen Aberglauben durch die Philosophen befreit werden sollte, die durch ihren Versuch übrigens nur zu einem neuen und andern Götterglauben Veranlassung geben.

Es läßt sich allerdings wohl auch nicht denken, daß das Volk, unter dem sich ein nach Hermanns Meinung so einsichtsvoller Philosoph erheben konnte, auf gleicher Linie mit solchen Völkerschaften gestanden habe, bei denen bis jetzt keine Spur von Göttervorstellungen gefunden worden. Ein Volk, dessen Sprache reich articulirt und biegsam genug war, um wissenschaftliche Begriffe mit durchaus eigentlichen Worten zu bezeichnen, wird sich doch nicht wie die africanischen Buschmänner durch bloße Schnalzlaute ausgedrückt haben. Das Volk, zu dem die angenommenen Philosophen gehören, wird man sich nicht auf der Stufe jener Wilden des südlichen Amerika denken können, denen, wie Don Felix Azara erzählt, selbst Concilien förmlich die Menschheit absprochen, die katholische Geistlichkeit die Sacramente zu ertheilen sich geweigert hatte, und die endlich nur durch einen Machtspruch des Papstes unter fortdauerndem Widerspruch der im Lande befindlichen Geistlichkeit

[1] Ebendas. S. 38. 101.

für Menſchen erklärt werden konnten [1]. Denn nur Menſchengeſchlechter der erwähnten Art ſind bis jetzt ohne alle religiöſe Vorſtellungen angetroffen worden.

Auch unabhängig von der angenommenen polemiſchen Abſicht werden wir dem von Hermann vorausgeſetzten Volk Göttervorſtellungen zugeben müſſen, freilich der erſten und daher, wie er ſagt, roheſten Art. Seine Religion beſtand aller Wahrſcheinlichkeit nach in einem grob phyſikaliſchen Aberglauben, der auf der Vorſtellung unſichtbarer, mit Naturerſcheinungen im Zuſammenhang ſtehender Weſen beruhte. Weiterhin bemerkt die herangewachſene Denkkraft einzelner, daß die vermeinten Götter nichts anderes als die Natur und ihre Kräfte ſind; hier entſteht denn jenes rein phyſikaliſche, von jedem religiöſen Element freie Wiſſen, das die Urheber in der Abſicht mittheilen, das Volk für immer von allen Göttervorſtellungen frei zu machen. Es erklärt ſich hiedurch auf überraſchende Weiſe, warum die Mythologie bisher ſo unbegreiflich blieb, denn ſtets wollte man verkehrter Weiſe ſie aus Göttervorſtellungen entſtehen laſſen, hier aber entdeckt ſich das ganz Neue und Verwunderſame, daß ſie erfunden worden, um allen religiöſen Vorſtellungen ein Ende zu machen, und gerade von ſolchen, die es am beſten wußten, daß es nichts der Art gebe wie Götter [2].

Wurde die edle Abſicht, welche Hermann dem Erfinder der Theogonie zuſchreibt, erreicht, ſo könnte ein philanthropiſcher Mann unſerer Zeit ſich freuen, in der Vorzeit ſtatt abergläubiſcher Götterdiener ein von aller Religion freies Geſchlecht zu finden, das alles bloß natürlich begreift und von jedem hyperphyſiſchen Wahn frei und ledig iſt. Wie indeß die Abſicht mißlungen, indem die Erfinder dem Volk ihre Lehren zwar vortragen, aber unbegreiflicher Weiſe, dem von Vorſtellungen unſichtbarer, hinter Naturerſcheinungen ſtehender Weſen ſchon erfüllten gegenüber, unterlaſſen, eine Erklärung der bloß grammatiſch gemeinten Perſonification vorauszuſchicken — ihm ſelbſt überlaſſen, zu dem wahren

[1] Voyage dans l'Amerique méridionale T. II, p. 186. 187.
[2] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie S. 140.

Sinn durchzudringen, oder ihn mißverstehend nur sich selbst zu täuschen; wie dann das Volk die nur als Personen benannten Naturkräfte für wirkliche Personen nimmt, „bei denen es an weiter durchaus gar nichts mehr denkt“ [1], dieß ist zwar nicht leicht, doch noch einigermaßen zu begreifen. Aber wie das Volk nun die Lehre nicht bloß mißversteht, sondern die mißverstandene, wozu es durch nichts genöthigt wird, annimmt, an die Stelle der unsichtbaren Wesen, die ihm mit Naturerscheinungen in Verbindung stehen und also Bedeutung hatten, die völlig unverstandenen Personen, oder vielmehr nur die sinnlosen Namen derselben sich auflegen läßt; dieß übersteigt so sehr alle Glaublichkeit, daß wir uns gern enthalten, dem ehrenwerthen Urheber in dem weiteren Verlauf seiner Erklärung zu folgen. Wir haben seine Hypothese überhaupt nur der Rücksicht werth geachtet, erstens, weil sie die letzte in der angegebenen Richtung mögliche ist, weil sie den Vorzug hat, daß mit einem wissenschaftlichen Inhalt der Mythologie über sie nicht mehr hinauszugehen ist; zweitens, weil jedenfalls etwas an ihr für uns wichtig ist, die philologische Grundlage und das unbestreitbar Wahre der Beobachtung, von der sie ausgegangen: denn daß der Meinung eines solchen Mannes, die er noch dazu nicht im Scherz, wie einige auf eine für ihn wahrhaft beleidigende Weise annehmen wollen, sondern mit all dem Ernst, der in jeglicher seiner andern Arbeiten erkennbar ist, und aufs Fleißigste ausgeführt hat, überall nichts Wahres und Richtiges zu Grunde liege, dürfen wir ja auf keine Weise zugeben.

Wir können es demnach schon nicht anders als verdienstlich finden, daß nur überhaupt die Aufmerksamkeit wieder auf das ebenso merkwürdige als räthselhafte Erzeugniß des Alterthums, das Gedicht des Hesiodos und vorzüglich auf die so wenig beachtete wissenschaftliche Seite desselben gelenkt worden. Diese wissenschaftliche Bedeutung der Namen, die Hermann nicht zuerst bemerkt, aber vollends außer Zweifel gesetzt hat, ist auch eine Thatsache, die keine auf Vollständigkeit

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 17.

Anſpruch machende Theorie wird unbeachtet und unerklärt laſſen dürfen, und gerade was ein Theil ſeiner Fachgenoſſen an dem berühmten Mann belächeln zu dürfen glaubte, dieſer Gebrauch der Sprachkunde für einen höhern Zweck, iſt, was der wahre Forſcher dankbar zu erkennen hat.

Zumal aber in der Hauptwahrnehmung, von der dieß alles ausging, können wir nicht umhin, ihm vollkommen Recht zu geben, in der Bemerkung nämlich des philoſophiſchen Bewußtſeyns, das beſonders im Anfang der Theogonie ſo beſtimmt und unverkennbar hervortritt. Nur damit fängt die Täuſchung an, daß Hermann gleich bereit iſt, dieſes wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn dem fingirten Urverfaſſer des Gedichts, den wir wie geſagt zuletzt im fernen Morgenlande zu ſuchen hätten, beizulegen, anſtatt es dem wirklichen Verfaſſer des in ſeiner Urgeſtalt vorhandenen, wenn auch hie und da aus ſeinen Fugen gekommenen, oder durch Einſchiebſel und ſpätere Zuſätze entſtellten Gedichts, nämlich eben dem Heſiodos ſelbſt, zuzuſchreiben. Nur dieſe zu ſchnell gefaßte Meinung konnte ihn ſo manches Auffallende und mit ſeiner Theorie durchaus nicht Stimmende überſehen laſſen, namentlich, daß gerade der Anfang ſo viel Abſtractes, Unperſönliches, und daher ganz Unmythologiſches hat; wie wenn Gäa noch für ſich ohne Zuthun des Uranos die großen Berge (*οὔρεα μακρὰ*) erzeugt, die dadurch, daß man die Worte mit großen Anfangsbuchſtaben ſchreibt, noch nicht zu Perſönlichkeiten werden. Denn in Griechenland wie bei uns waren ausgezeichnete Berge, der Olympos, Pindos, Helikon u. ſ. w. durch ihre Namen Individuen, aber nicht Perſonen. Wenn ſich die Theogonie von einem Philoſophen herſchreibt, der ſich zum Geſetz macht, die Dinge nicht mit ihren gemeinen Namen, ſondern mit wiſſenſchaftlich gebildeten zu bezeichnen, warum erhalten nicht auch die Berge einen von ihrer Eigenſchaft in die Höhe zu gehen, hergenommenen allgemeinen Namen, wie ſpäter der Name Titanen auch ein mehreren gemeinſchaftlicher iſt?

Zu einer andern Bemerkung gibt das Neutrum Erebos Veranlaſſung. Hermann macht es durch ſeine Ueberſetzung (opertanus) in aller Stille zu einem Masculinum; aber es bleibt was es iſt: auch Homer kennt es nur geſchlechtslos; ihm bedeutet es nie etwas anderes

als den Ort der Dunkelheit unter der Erde. Dieſes Unperſönliche verhindert den Dichter nicht, das Erebos (denn ſo müſſen wir es nennen) mit der Nyx in Liebe ſich vermählen und Kinder mit ihr zeugen zu laſſen —

Οὐς τέκε νυσσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

Wie bei den großen Bergen Eigentliches unter Uneigentliches, die gewöhnliche Benennung unter angeblich perſonificirende gemiſcht iſt, ſo iſt hier ein abſtract gebliebener Begriff dennoch künſtlich mythologiſirt. Wer dieß thut, iſt ſicher nicht Erfinder der Mythologie, ſondern hat ſie offenbar ſchon zum Vorbild.

Die Kinder des Erebos und der Nyx ſind der Aether und die Hemere. Gewiß der Aether iſt ein rein phyſikaliſcher Begriff, bei dem nicht nur nicht der Urheber des Gedichts, ſondern auch ſonſt niemand je ſich eine göttliche oder überhaupt eine Perſönlichkeit gedacht hat, er müßte denn in der Anrufung, die Ariſtophanes dem Sokrates in den Mund legt:

Ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον
Λαμπρός τ' ΑΙΘΗΡ. — — — — — —

(O König und Herr, unermeßliche Luft, die den Erdball ſchwebend umherträgt, Und leuchtender Aether); aber eben dieſe Anrufung iſt ein Beweis, daß der Aether für keine mythologiſche Perſönlichkeit gilt, denn die Abſicht des Komikers iſt, daß Sokrates keine ſolche anrufe[1].

Unter den Enkeln der verderblichen Nyx finden ſich ſogar die betrüglichen Worte (*ψευδέες λόγοι*), die zweideutigen Reden (*ἀμφιλογίαι*) ganz unperſonificirt. Hier muß wohl Hermann zu einem Einſchiebſel ſeine Zuflucht nehmen. Wenn er aber die ganze Nachkommenſchaft der Nyx mit dem Obelos bezeichnet, um auszudrücken, daß ſolche Begriffe nicht vom Urſprung der Theogonie herkommen können, ſo hätte er dieſes Verwerfungszeichens billig ſchon eher, zunächſt bei dem Eros, an dem Vögelchor bei Ariſtophanes, wo über den Eros noch

[1] Das *ὦ δῖος αἰθήρ* des Prometheus bei Aeſchylos (v. 88, vgl. die anderen unmittelbar nachfolgenden Anrufungen) wäre nur in demſelben Sinn zu erwähnen geweſen.

ganz auf dieſelbe Weiſe wie hier philoſophirt wird, ſich erinnern, aber er hätte es vor allem gleich auf den erſten Vers der Theogonie anwenden ſollen: Siehe zuerſt war Chaos; denn es iſt wahrhaft zu bedauern, wie das Princip der grammatiſchen Perſonification gleich an dem erſten Verſe Schiffbruch leidet, denn wo hätte das Chaos je als ein Gott oder als eine Perſönlichkeit gegolten? wer hätte ſo geſagt der Chaos?

Dieſer keck an den Anfang geſtellte, dem Homer völlig fremde Begriff des Chaos, der beim Ariſtophanes ſchon zum Feldgeſchrei der gegen die Götter gerichteten, über den Volksglauben hinausſtrebenden Philoſophie geworden iſt, verkündet aufs Beſtimmteſte die erſte Regung eines abſtracten, vom Mythologiſchen ſich abziehenden Denkens, die erſte Regung einer freien Philoſophie. Das Chaos und der gleichfalls unter den erſten Begriffen vorkommende Aether bei Heſiodos ſind die früheſten nachweislichen Keime jener rein phyſikaliſchen Weisheit, deren Beſtandtheile in dem Schwur des Sokrates;

Μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ ΧΑΟΣ, μὰ τὸν Ἀέρα

Ariſtophanes zuſammenfaßt, der mit den gründlicher und gut altväteriſch Geſinnten über dieſe luſtige Philoſophie ſich luſtig zu machen nicht müde wird.

Das Philoſophiſche im Anfang der Theogonie hat alſo Hermann richtig geſehen, aber die Erklärung liegt gerade am entgegengeſetzten Ende von dem, wo er ſie ſucht. Wie er verſichert, ahndet Heſiodos nicht, daß er etwas Wiſſenſchaftliches vor ſich hat, und nimmt die philoſophiſche Begriffe ausdrückenden Benennungen einfältig und arglos für Namen von wirklichen Göttern, was er wie gezeigt bei manchen, z. B. bei dem Chaos, dem Aether, nicht einmal konnte. Wenn dieſe niemand je für Götter gehalten, ſo konnte ſie gewiß Heſiodos am wenigſten ſo nehmen. Das Chaos, welches nur Spätere erſt als leeren Raum oder gar als ein grobes Gemiſch materieller Elemente erklären, iſt ein rein ſpeculativer Begriff, aber nicht das Erzeugniß einer Philoſophie, die der Mythologie vorausgeht, ſondern einer die ihr folgt, die ſie zu begreifen ſtrebt, und darum über ſie hinausgeht. Nur erſt die an ihr

Ende gekommene und aus dieſem in den Anfang zurückſehende, von dorther ſich zu faſſen und zu begreifen ſuchende Mythologie konnte das Chaos an den Anfang ſtellen. So wenig als Poeſie iſt der Mythologie Philoſophie vorausgegangen, wohl aber ſind in dem Gedicht des Heſiodos die erſten Bewegungen einer Philoſophie erkennbar, die ſich von der Mythologie loswindet, um ſich ſpäter ſelbſt gegen ſie zu richten. Wie? wenn das Gedicht die bedeutende Stelle, die Herodotos dem Dichter neben, ja vor dem Homeros anweist, eben dadurch verdiente, wenn es einen weſentlichen Moment der Entwicklung der Mythologie eben darum bezeichnete, weil es das erſte Erzeugniß der ſich ſelbſt bewußt zu werden, ſich ſelbſt darzuſtellen ſtrebenden wäre? Wenn ganz übereinſtimmend mit der Geſetzmäßigkeit, die wir in der helleniſchen Bildung wahrnehmen, die beiden voneinander ſo ſehr verſchiedenen Dichter, zwiſchen denen ſehr alte Sagen ſchon von einem Wettkampf und alſo einem gewiſſen Gegenſatz wiſſen, wenn dieſe die beiden gleichmöglichen — nicht Anfänge, aber Ausgänge der Mythologie bezeichneten? wenn Homeros zeigte, wie ſie in Poeſie, Heſiodos wie ſie in Philoſophie — endete?

Ich füge noch eine einzige Bemerkung hinzu. Welche Unglaublichkeiten man in Hermanns Erklärung finden möge, am unbegreiflichſten ſcheint mir, daß ſein kritiſches Gefühl ihm erlauben konnte, alle Namen ohne Unterſchied, die, deren Urſprung ſich offenbar in die Nacht der Vergangenheit verliert, wie Kronos, Poſeidaon, Gäa, Zeus, und die, welchen der verhältnißmäßig neue Urſprung an die Stirne geſchrieben, wie Plutos, Horai, Charites, Eunomie, Dike und ſo viele ähnliche, dieſe alle miteinander und auf einmal aus dem Kopf eines Einzigen entſtehen zu laſſen.

Dritte Vorlesung.

Die rein poetische, wie wir die erste Ansicht genannt haben, und die philosophische, wie wir die zweite auch ferner nennen werden, nicht daß wir sie für besonders philosophisch, d. h. eines Philosophen würdig, hielten, sondern bloß darum, weil sie der Mythologie einen philosophischen Inhalt gibt — diese beiden Ansichten, auf welche wir natürlicher und ungesuchter Weise zuerst geführt wurden, haben wir jede zuerst in ihrer besonderen Voraussetzung sich aussprechen lassen und untersucht, wo nebenbei für uns zugleich der Vortheil entstand, daß manches Thatsächliche zum voraus erörtert wurde, worauf wir nicht wieder zurückzukommen brauchen, was sich als ein nun bereits Ermitteltes voraussetzen läßt. Aber eben darum ist das, was beiden gemein ist, noch nicht hervorgehoben und noch weniger beurtheilt worden. Nun könnten die besonderen Voraussetzungen einer jeden als unhaltbar erfunden seyn, und dennoch die ihnen gemeinschaftliche bleiben, und als mögliche Grundlage neuer Versuche betrachtet werden. Demnach wird es, um mit den beiden Hauptansichten völlig abzuschließen, nöthig seyn, eben das hervorzuheben, worin beide übereinstimmen, und auch dieses der Beurtheilung zu unterwerfen.

Wenigstens ist es mir nicht schwer, die erste beiden gemeinschaftliche Voraussetzung zu erkennen: diese ist, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist. Entschieden aber muß werden, ob auch dieses Allgemeine aufzugeben ist, oder ob der Fehler vielleicht bloß darin liegt, daß die eine Ansicht nur poetische, die andere nur philosophische Erfindung in der Mythologie sieht. Allein es ist vor allem zu bemerken,

daß ja schon von selbst keine von beiden die andere gänzlich ausschließt. Die rein poetische gibt auch wohl einen doctrinellen Gehalt zu, nur freilich einen bloß zufälligen, nicht beabsichteten; die philosophische kann des Poetischen nicht entbehren, aber ihr ist nun vielmehr dieses das mehr oder weniger Künstliche, und so nur auf andere Weise Zufällige.

Dem Ersten nun, dem bloß Zufälligen jedes doctrinellen Gehalts, wie es die rein poetische Erklärung allein noch übrig läßt, scheint schon das Systematische in der Aufeinanderfolge der Göttergeschlechter, der düstere Ernst selbst, der auf manchen Theilen der Göttergeschichte ruht, zu widersprechen. Denn daran wollen wir vorjetzt noch gar nicht denken, daß die Mythologie wirklich als Götterlehre gegolten, daß sie Thun und Lassen, das ganze Leben der Völker gebieterisch bestimmt hat, was ja doch auf jeden Fall auch erklärt werden müßte. Noch mehr jedoch als diese Zufälligkeit in der einen, stößt uns die grobe Absichtlichkeit zurück, welche die andere Erklärung in das erste Entstehen legt. Wie gern insbesondere möchte man dem von Heyne angenommenen Philosophen das doppelte Geschäft ersparen, erst den Inhalt herbeizuschaffen, und dann die Form oder Einkleidung wieder besonders zu suchen. Wie nahe gelegt scheint es also, zu fragen, ob nicht mit Beibehaltung der allgemeinen Voraussetzung, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist, die beiden Elemente einander näher zu bringen, beide Erklärungen durch Ineinsziehung auf eine höhere Stufe zu heben, das Widerstreben, das wir gegen jede insbesondere empfinden, durch eine Verschmelzung beider zu überwinden seyn möchte. Ließe sich doch überhaupt schon fragen, ob Poesie und Philosophie an sich so außer einander sind, als sie in den beiden Erklärungen angenommen werden, ob nicht eine natürliche Verwandtschaft, eine fast nothwendige gegenseitige Anziehungskraft zwischen beiden stattfindet. Muß man doch erkennen, daß von wahrhaft poetischen Gestalten nicht weniger Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit gefordert wird, als von philosophischen Begriffen. Freilich, hat man die neuere Zeit vor Augen, so ist es nur wenigen und seltenen Meistern gelungen, den Gestalten, deren Stoff sie nur aus dem zufälligen und vorübergehenden Leben nehmen konnten,

Digitized by Google

eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, sie mit einer Art von mythologischer Gewalt zu bekleiden; aber diese wenigen sind auch die wahren Dichter, und die anderen werden doch eigentlich nur so genannt. Hinwiederum sollen die philosophischen Begriffe keine bloßen allgemeinen Kategorien, sie sollen wirkliche bestimmte Wesenheiten seyn, und je mehr sie dieß sind, je mehr sie von dem Philosophen mit wirklichem und besonderem Leben ausgestattet werden, desto mehr scheinen sie sich poetischen Gestalten zu nähern, wenn auch der Philosoph jede poetische Einkleidung verschmäht: das Poetische liegt hier im Gedanken und braucht nicht äußerlich zu ihm hinzuzukommen.

Nun könnte man aber noch insbesondere fragen: ob wohl überhaupt in der Entstehungszeit der Mythologie Poesie und Philosophie als solche, d. h. in ihrer formellen Entgegensetzung, vorhanden seyn konnten, da wir vielmehr gesehen haben, wie, sobald die Mythologie da ist und das Bewußtseyn vollständig erfüllt hat, wie alsdann von ihr aus als von einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt beide erst nach verschiedenen Richtungen auseinander gehen, obwohl auch jetzt nur sehr langsam sich trennen. Denn ist die erste Spur eines Ausscheidens der Philosophie von der Mythologie schon in Hesiodos, so bedarf es der ganzen Zeit von diesem bis auf Aristoteles, ehe die Philosophie von allem Mythischen und daher auch Poetischen sich geschieden hat. Wie weit ist nicht der Weg — nicht von dem Realismus der Pythagoreer zu dem Nominalismus des Aristoteles, denn die Principien (ἀρχαί) sind dem einen ganz ebenso wirkliche Wesenheiten wie den andern, gleichwie auch deren innere Identität wohl zu erkennen ist —, aber von dem fast mythischen Ausdruck der ersten bis zu der rein begrifflichen Darstellungsweise des andern. Wäre aber nun nicht eben dieses gemeinschaftliche Hervortreten aus der Mythologie ein Beweis, daß gerade in ihr beide noch vereinigt waren, wobei denn freilich keine von beiden für sich und als solche wirken und noch weniger die eine oder die andere der Mythologie vorausgehen und selbst Factor derselben seyn konnte.

Dem Schlusse, daß Poesie und Philosophie, weil sie sich in der Mythologie finden, auch zur Entstehung derselben mitgewirkt haben,

sollten Sprachkenner und Sprachforscher am wenigsten vertrauen; in der Bildung der ältesten Sprachen läßt sich ein Schatz von Philosophie entdecken. War es aber darum wirkliche Philosophie, vermöge welcher diese Sprachen in den Benennungen oft sogar der abstractesten Begriffe noch die ursprüngliche, aber dem späteren Bewußtseyn fremdgewordene Deutung derselben bewahrten? Was ist abstracter als die Bedeutung der Copula im Urtheil, was abstracter als der Begriff des reinen Subjekts, das nichts zu seyn scheint; denn was es ist, erfahren wir ja nur durch die Aussage, und doch kann es auch ohne das Attribut nicht nichts seyn; was ist es denn also? Wenn wir es aussprechen, sagen wir von ihm: es ist dieß oder jenes, z. B. ein Mensch ist gesund oder krank, ein Körper dunkel oder hell; aber was ist er denn, ehe wir dieß aussprechen? Offenbar nur das dieses, z. B. gesund oder krank, seyn Könnende; der allgemeine Begriff des Subjects also ist reines Können zu seyn. Wie seltsam nun, wenn in der arabischen Sprache das ist durch ein Wort ausgedrückt ist, das mit unserm Kann nicht bloß gleichlautend sondern unstreitig identisch ist, indem es gegen die Analogie aller andern Sprachen nicht den Nominativus des Prädikats, sondern wie können im Deutschen (z. B. eine Sprache können), oder posse im Lateinischen den Accusativus nach sich hat; anderes nicht zu erwähnen [1]. War es Philosophie, die in die verschiedenen und auf den ersten Blick voneinander entlegensten Bedeutungen dessselben Zeitworts ein Gewebe wissenschaftlicher Begriffe gelegt, dessen Zusammenhang Philosophie Mühe hat wieder zu finden? Die arabische Sprache besonders hat Zeitwörter reich an völlig disparaten Bedeutungen. Was man gewöhnlich sagt, es seyen hier ursprünglich verschiedene Wörter, welche die spätere Aussprache nicht mehr unterschieden, coalescirt, mag in manchen Fällen glaublich seyn, doch wäre es immer erst anzunehmen, wenn alle Mittel, einen inneren Zusammenhang zu entdecken, vergeblich angewendet wären. Aber es geschieht wohl, daß

[1] Geht man den Bedeutungen des Worts im Hebräischen nach, so wird man ebenfalls auf den Begriff des Könnens oder des Subjects (ejus, quod substat) geführt.

andere Unterſuchungen unerwartet uns auf einen Punkt ſtellen, wo zwiſchen unvereinbar ſcheinenden Bedeutungen ein philoſophiſcher Zuſammenhang, in dieſer ſcheinbaren Verwirrung ein wahres Syſtem von Begriffen ſich entdeckt, deren reeller Zuſammenhang nicht an der Oberfläche liegt, ſondern nur tieferen wiſſenſchaftlichen Vermittelungen ſich enthüllt.

Die Wurzeln der ſemitiſchen Sprachen ſind Zeitwörter und zwar regelmäßig zweiſylbige, aus drei Radicalen beſtehende (auch bei den in der Ausſprache einſylbig gewordenen ſtellt ſich der urſprüngliche Typus in einzelnen Formen wieder her). Dieſer Anlage der Sprache gemäß kann man nicht vermeiden, das Wort, das im Hebräiſchen Vater bedeutet, auf ein Zeitwort zurückzuführen, das begehren, verlangen ausdrückt, alſo zugleich den Begriff der Bedürftigkeit enthält, der in einem von ihm abgeleiteten Adjectiv auch zum Vorſchein kommt. Demgemäß, könnte man ſagen, iſt hier der philoſophiſche Begriff ausgedrückt, daß das Väterliche als Vorausgehendes, Anfangendes das eines Nachfolgenden Bedürftige iſt. Dagegen wird mit vollem Recht eingewendet: der Hebräer werde ſeinen Ausdruck für Vater nicht erſt von einem Zeitworte und vollends ſo philoſophiſch abgeleitet, nicht den abſtracten Begriff begehren eher gekannt haben, als den Begriff Vater, der unter die natürlich erſten gehört. Davon iſt aber gar nicht die Rede; die Frage iſt, ob nicht — zwar nicht der Hebräer, aber der Geiſt, der die hebräiſche Sprache ſchuf, indem er den Vater ſo benannte, auch jenes Zeitwort gedacht hat, wie die ſchaffende Natur, indem ſie den Schädel bildet, auch ſchon den Nerven im Auge hat, der ſeinen Weg durch ihn nehmen ſoll. Die Sprache iſt nicht ſtückweis oder atomiſtiſch, ſie iſt gleich in allen ihren Theilen als Ganzes und demnach organiſch entſtanden. Der vorhin erwähnte Zuſammenhang iſt ein objectiv in der Sprache ſelbſt liegender, und eben darum allerdings nicht ein von Menſchen mit Abſicht hineingelegter.

Von der deutſchen Sprache ſagt Leibnitz: Philosophiae nata videtur; und wenn es überall nur der Geiſt ſeyn kann, der ſich das ihm gemäße Werkzeug erſchafft, ſo hat hier eine Philoſophie, die noch nicht

wirklich Philoſophie war, ſich ein Werkzeug bereitet, von dem ſie erſt in der Folge Gebrauch machen ſoll.

Da ſich ohne Sprache nicht nur kein philoſophiſches, ſondern überhaupt kein menſchliches Bewußtſeyn denken läßt, ſo konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtſeyn gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in ſie eindringen, deſto beſtimmter entdeckt ſich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollſten Erzeugniſſes noch bei weitem übertrifft.

Es iſt mit der Sprache, wie mit den organiſchen Weſen; wir glauben dieſe blindlings entſtehen zu ſehen, und können die unergründliche Abſichtlichkeit ihrer Bildung bis ins Einzelnſte nicht in Abrede ziehen.

Aber iſt etwa Poeſie ſchon in der bloßen materiellen Bildung der Sprachen zu verkennen? Ich rede nicht von den Ausdrücken geiſtiger Begriffe, die man metaphoriſche zu nennen pflegt, wiewohl ſie in ihrem Urſprung ſchwerlich für uneigentliche gehalten worden. Aber welche Schätze von Poeſie liegen in der Sprache an ſich verborgen, die der Dichter nicht in ſie legt, die er nur gleichſam hebt, aus ihr wie aus einer Schatzkammer hervorholt, die er die Sprache nur beredet zu offenbaren. Iſt aber nicht ſchon jede Namengebung eine Perſonification, und wenn alle Sprachen Dinge, die einen Gegenſatz zulaſſen, mit Geſchlechtsunterſchieden denken oder ausdrücklich bezeichnen; wenn die deutſche ſagt: der Himmel, die Erde; der Raum, die Zeit: wie weit iſt es von da noch bis zu dem Ausdruck geiſtiger Begriffe durch männliche und weibliche Gottheiten.

Beinahe iſt man verſucht zu ſagen: die Sprache ſelbſt ſey nur die verblichene Mythologie, in ihr ſey nur in abſtracten und formellen Unterſchieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre.

Nach allen dieſen Erwägungen könnte man nun wohl ſich geneigt fühlen zu ſagen: in der Mythologie konnte nicht eine Philoſophie wirken, welche die Geſtalten erſt bei der Poeſie zu ſuchen hat, ſondern dieſe Philoſophie war ſelbſt und weſentlich zugleich Poeſie; ebenſo umgekehrt: die Poeſie, welche die Geſtalten der Mythologie ſchuf, ſtand nicht im

Dienste einer von ihr verschiedenen Philosophie, sondern sie selbst und wesentlich war auch Wissen erzeugende Thätigkeit, Philosophie. Das Letzte würde bewirken, daß in den mythologischen Vorstellungen — Wahrheit, doch nicht bloß zufällig, sondern mit einer Art von Nothwendigkeit seyn wird, das Erstere, daß das Poetische in der Mythologie nicht ein äußerlich Hinzugekommenes, sondern ein Innerliches Wesentliches und mit dem Gedanken selbst Gegebenes wäre. Nennt man das Philosophische oder Doctrinelle den Inhalt, das Poetische die Form, so würde der Inhalt nie für sich gewesen, er würde nur in dieser Form entstanden und daher mit dieser unzertrennlich und unauflöslich verwachsen seyn. Die Mythologie wäre dann wohl nicht überhaupt nur ein natürliches, sondern ein organisches Erzeugniß; allerdings ein bedeutender Schritt im Vergleich mit der bloß mechanischen Erklärungsweise. Ein Organisches aber auch in folgendem Betracht. Poesie und Philosophie, jede für sich, ist uns ein Princip freier absichtlicher Erfindung, aber dadurch, daß sie aneinander gebunden sind, kann eigentlich keine frei wirken: die Mythologie wäre also ein Erzeugniß an sich freier, hier aber unfrei wirkender Thätigkeiten, also wie das Organische eine Geburt von frei-nothwendiger Entstehung, und inwiefern das Wort Erfindung noch anwendbar ist, einer unabsichtlich-absichtlichen instinktartigen Erfindung, die von der einen Seite alles bloß Gemachte und Künstliche von ihr fern hielte, zugleich von der andern Seite den tiefsten Sinn und die reellsten Bezüge in ihr nicht doch als bloß zufällig zu sehen erlauben würde.

Dieß wäre also nun das Höhere, zu dem sich von den beiden Erklärungen aus durch eine Synthesis derselben gelangen läßt, auf die man in Folge einer durch die spätere Philosophie dem Gedanken gegebenen Richtung unfehlbar kommen mußte, während die Begriffe der Kantschen Schule fast nur zu einer Erklärung wie die Hermannsche führen konnte; und gewiß; Erklärungen, wie die eben genannte, gegenüber, könnte sich die organische Auffassung schon etwas zu seyn dünken. Sehen wir aber genau zu, was mit einer solchen Synthesis für eine wirkliche Erklärung gewonnen wäre.

Sollte die Meinung etwa dieſe ſeyn, daß das Mythologie erzeugende Princip in ſeiner Wirkung der vereint wirkenden Philoſophie und Poeſie gleich komme, ohne ſelbſt etwas von beiden an ſich zu haben, ſo könnte dieß als wahr und richtig zugegeben werden, ohne daß damit die geringſte Erkenntniß der eigentlichen Natur jenes Princips gegeben wäre, indem dieſes an ſich ſelbſt etwas von beiden gänzlich Verſchiedenes ſeyn könnte, und das mit beiden nichts gemein hätte. Oder iſt die Meinung, beide, Philoſophie und Poeſie, als wirkende beizubehalten, nur nicht getrennt, ſondern etwa wie Männliches und Weibliches in der Zeugung zuſammenwirkend, ſo wird auch hier gelten, was überall ſich geltend macht, wo ſich zwei irgendwie entgegengeſetzte Principien zu einer Wirkung vereinigen, daß, da nicht beide herrſchen können, nur das eine eigentlich das Wirkende iſt, das andere mehr zu einer leidenden und werkzeuglichen Function ſich bequemt. Dann hätten wir auch jetzt wieder nur entweder eine philoſophiſche Poeſie oder eine poetiſche Philoſophie, die ſich zueinander wieder geradeſo verhalten würden, wie Poeſie und Philoſophie allein ſich verhielten; alles, was man mit dieſer Steigerung gewonnen hätte, wäre eine formelle Verbeſſerung der beiden Erklärungen; dieß wäre allerdings etwas, aber nur wenn jene Erklärungen ſelbſt etwas wären.

Oder — um daſſelbe auf eine andere Weiſe zu zeigen — die angebliche Syntheſis nennt noch Poeſie und Philoſophie, uns wohl bekannte Thätigkeiten, aber eben weil beide nicht als ſolche wirken ſollen, ſo erklären ſie auch nicht mehr, das Erklärende liegt nicht in ihnen, ſondern in dem, was beide ſich unterordnet, was ihnen nicht zu wirken, ſondern bloß, wie wir ſagen könnten, durchzuwirken erlaubt. Dieſes wäre das Weſen, das eigentliche Princip oder das was wir ſuchen. Das Dichteriſche und Wiſſenſchaftliche fände ſich nur im Produkt, es wäre das nothwendig Mitentſtehende, aber eben als Mitentſtehendes nur ein Hinzugekommenes, ein Zufälliges. Anſtatt daß in den erſten beiden Anſichten nur das eine, entweder das Doctrinelle oder Poetiſche als das Zufällige erſcheinen muß, wäre hier beides zum Zufälligen herabgeſetzt, das Weſentliche aber, das eigentlich Erklärende wäre ein

von beiden Unabhängiges, außer und über beiden Liegendes, das bis jetzt eine völlig unbekannte Größe ist, und von dem sich nur dieses einsehen läßt, daß es als das Poesie und Philosophie sich Unterordnende nichts mit freier Erfindung gemein haben kann und ganz wo anders her kommen müßte. Woher aber? Da von den beiden uns allein bekannten Principien — der Philosophie und Poesie — kein Weg zu ihrer wirkenden und reellen Einheit führt, so bliebe vorerst bloßes Rathen übrig. Es könnte wohl einer das vielgebrauchte, für so vieles in Anspruch genommene Hellsehen vorschlagen, mit dem sich allerdings viel erklären ließe, wenn man nur erst über dieses Hellsehen selbst etwas heller sähe. Auch ein Traumzustand würde vielleicht nicht unannehmlich gefunden, wie denn Epikur die vorübergehenden Erscheinungen, durch welche er die Götter beglaubigt seyn läßt, nur als Traumerscheinungen gedacht haben kann. Denn übrigens kann ja auch im Traumzustand die dem Menschen natürliche Poesie und Philosophie durchwirken. Selbst der Wahnsinn als eine jede freie Erfindung, obwohl nicht allen Einfluß von Vernunft und Phantasie ausschließender Zustand, wäre nicht schlechterdings abzuweisen. Aber was wäre mit allen solchen Erklärungen gewonnen? Nicht das Geringste; denn jeder Zustand, den man annehme, um mit ihm die Erzeugung mythologischer Vorstellungen zu erklären, müßte selbst erklärt, d. h. zugleich geschichtlich motivirt seyn. Die Begründung hätte darin zu bestehen, daß gezeigt würde, durch welche natürliche oder göttliche Schickung ein solcher Zustand in irgend einer Zeit über das Menschengeschlecht oder einen Theil desselben verhängt worden; denn die Mythologie ist vor allem ein geschichtliches Phänomen.

Diese Bemerkung zeigt uns, daß mit den abstracten Voraussetzungen beider Erklärungen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, nicht weiter zu kommen ist, wie denn diese Erklärungen selbst nicht umhin konnten, mit ihrer abstracten Voraussetzung geschichtliche zu verbinden. Indem wir letztere zu betrachten uns anschicken, wird nun auch unsere Untersuchung aus dem Gebiet abstracter Erörterungen auf den geschichtlichen Boden versetzt.

Wir gehen auf die Meinung zurück, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung sey. Ist dieß einmal angenommen, so wird die nächste äußere Voraussetzung seyn, daß sie von einzelnen erfunden ist. Für die philosophische Erklärung ist diese Annahme unvermeidlich. Die poetische wird sich anfangs dagegen sträuben, wenn sie aber nicht auf alle geschichtliche Ausführung verzichtet oder ganz ins Unbestimmte sich verlieren will, am Ende auch auf einzelne Dichter kommen. Genau um aber betrachtet, ist dieses, einzelne als Urheber der Mythologie anzunehmen, eine so ungeheure Voraussetzung, daß man sich über die Bewußtlosigkeit, mit der sie so allgemein, als könnte es eben gar nicht anders seyn, gemacht worden, nur höchlich verwundern kann. Zwar Dichter oder Philosophen, wie man sie nöthig hat, vorauszusetzen, findet im Allgemeinen niemand schwer; bei den unbestimmten Vorstellungen von der Urzeit, die man sich berechtigt glaubt als einen leeren Raum anzusehen, in den es einem jeden frei steht hineinzustellen, was ihm beliebt oder bequem dünkt, ist gleichsam Alles erlaubt. Heyne bedarf außer seinen poetischen Philosophen noch die eigentlichen Dichter, die ihm die Philosopheme in Märchen, außerdem wahrscheinlich noch herrschsüchtige Priester, die sie in Volksglauben verwandeln. Hermanns Philosophen, die ebenfalls, wiewohl etwas nüchterne Dichter sind, wenden sich unmittelbar an das Volk; nur eines hat er zu erklären unterlassen, wie sie es angefangen, das Volk auch nur zum Anhören ihrer selbsterfonnenen Weisheit zu bewegen, geschweige sie ihm so tief einzuprägen, daß sie sich ihm zu einer Götterlehre verwirren konnte.

Ueberhaupt aber, wer weiß, was einem Volk seine Mythologie ist, würde ebenso leicht, als er ihm seine Mythologie von einzelnen erfinden läßt, für möglich halten, daß einem Volk auch seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstanden sey. Eine Mythologie einzuführen, ist keine Sache, die so leicht von statten geht, als bei uns die Einführung von Schulplanen, Lehrbüchern, Katechismen und dergleichen. Eine Mythologie zu erschaffen, ihr diejenige Beglaubigung und Realität in den Gedanken der Menschen zu ertheilen, die sie nöthig hat, um den Grad von Volksmäßigkeit zu erlangen, dessen sie auch nur

zum dichterischen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen jedes einzelnen, und selbst mehrerer, die sich zu einem solchen Zwecke vereinigen könnten. Geben wir indeß nun alles zu, so würde eine Mythologie entstehen für Ein Volk — aber die Mythologie ist nicht Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker.

Glückliche Zeit, wo Heyne zufrieden seyn konnte, auf seine Weise und mit seinen Annahmen die griechische Mythologie erklärt zu haben. Hermann ist schon weniger glücklich, er weiß, daß in den griechischen Mythen zu viel Aehnliches mit den orientalischen ist, als daß nicht beide auf ähnliche Weise entstanden seyn müßten[1]. Er fühlt, daß, was Eine Mythologie erklärt, alle erklären muß. Von der andern Seite ist er viel zu scharfsichtig, um nicht einzusehen, daß es nach seiner Erklärung mit dem Entstehen der Mythologie schon unter Einem Volk wunderlich genug zugeht, und daß es vollends allen Glauben übersteigen würde, denselben Zufall, oder vielmehr dieselbe Reihe von Zufällen, in der jeder folgende unglaublicher ist als der vorhergehende, sich unter einem zweiten, dritten, vierten Volk wiederholen zu lassen. Seine Standhaftigkeit wird dadurch nicht erschüttert; denn daß die einmal irgendwo zuerst entstandenen Vorstellungen sich auf andere Völker fortgepflanzt haben, bleibt immer möglich, und diese Möglichkeit erhöht nur den Werth seiner Entdeckung, indem daraus hervorgeht, daß der Götterglaube nicht bloß Griechenlands, sondern Asiens, Aegyptens, der ganzen Welt, sich von jener zufällig einmal unter Einem Volk von wenigen einzelnen ausgedachten, noch zufälliger eingekleideten, und darum mißverstandenen, nichts desto weniger für Wahrheit angenommenen und überlieferten Weltentstehungslehre herschreibt, deren wie durch ein Wunder geretteten Originalgedanken seine etymologisch-grammatische Auslegungskunst jetzt noch in dem Gedicht des Hesiodos entdeckt hat, in welchem die ursprünglich morgenländischen Namen nur durch gleichbedeutende, auf geschickte Weise nachgebildete griechische ersetzt sind[2].

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 14. 65. u. a.

[2] Ebendas. S. 14. 65. u. a. Dissert. crit. p. IV.

Sollten wir aufrichtig aber glimpflich ausdrücken, wie eine solche Zufälligkeit uns anläßt, so würden wir sagen, sie erinnere uns an die Erklärung, die derselbe Gelehrte von der Fabel der Io gibt. Diese, eine Enkelin des Okeanos und Tochter des Inachos wird von Zeus geliebt und erweckt die Eifersucht der Hera; um sie der Göttin zu verbergen, verwandelt sie Zeus in eine Kuh, welche die argwöhnische Here durch einen Wächter bewachen läßt u. s. w. Was kann die Enkelin des Okeanos (des Weltmeers) und Tochter des Inachos (etymologisch des Uebertreters, also eines übertretenden Stroms) anders seyn, als ein durch Austreten eines Stroms erzeugtes, fortfließendes Gewässer? Wirklich heißt Io etymologisch nur die Wandelnde. Zeus Liebe zur Io, was kann sie anders seyn, als der das Wasser noch stärker anschwellende Regen, was Heres Eifersucht über die Io, als der Verdruß, den das Volk (Here wird durch Populonia übersetzt) wegen der Ueberschwemmung empfindet, die Kuh, in welche Zeus die Io verwandelt, ist der gekrümmte Lauf der fortfließenden Fluth, denn die Kuh hat krumme Hörner, und krumme Hörner bedeuten den krummen Lauf des Wassers. Der Wächter ist ein vom Volk gegen das Wasser aufgeführter Damm; er heißt Argos, der weiße, denn der Damm besteht aus weißem Töpferthon, und der tausendäugige, denn der Thon hat eine Menge kleiner Röhrchen oder Poren, die vom Wasser angefüllt werden. Statt des Letzten sagt die Fabel: der Wächter wird eingeschläfert. Die Rohrpfeife bedeutet das Flüstern der Wellen; der Wächter wird getödtet, heißt: der Damm wird durchbrochen; Io rennt im Wahnsinn nach Egypten und vermählt sich dem Nil, heißt: das fortlaufende Gewässer vermischt sich mit dem Nil; Io gebiert vom Nil den Epaphos (Occupus), heißt: durch das Gewässer entsteht der das Land einnehmende und überschwemmende Nil[1].

Also ein solches alltägliches Ereigniß, möchte man sagen, wie das Austreten des Stroms, und was weiter Leeres und Unbedeutendes

1. Dissertatio de Historiae Graecae primordiis, in der das Auslegungsprincip, das früher auf die Theogonie, auch auf die fabelhafte Geschichte Griechenlands angewendet wird.

daraus folgt, hätte die älteste Dichtkunst in ein so kostbares Gewand gekleidet? einen so wäßrigen Anfang hätte die Fabel von dem Wahnsinn und dem Irrlauf der Jo, dessen Beschreibung uns bei Aeschylos mit Staunen und Schrecken erfüllt? einen so zufälligen Ursprung der königliche, über Aegypten herrschende Nil? Und, möchte man fortfahren, einen nicht minder seichten Ursprung aus den ebenso zufälligen als unergiebigen Gedankenverknüpfungen eines einzelnen oder weniger einzelnen hätte der lebendige Strom von Götterlehre und Göttersage, der tief und mächtig, wie aus unergründlichen Quellen, über die ganze Vorwelt sich ergossen? Aus willkürlicher Reflexion abstrahirten, von dürrem Verstand mit magern Erkenntnissen gezeugten Naturbegriffen und Personificationen, die höchstens den Spielen eines kindischen Witzes vergleichbar ihren Urheber kaum einen Augenblick ernsthaft beschäftigen konnten, hätte sich die jahrtausendlange Geschichte des Irrwegs der Völker, aus einem zugleich so schwächlichen und so künstlichen Anfang die dunkle ungeheuere Gewalt des Götterglaubens sich entwickelt?

Eine Zufälligkeit, wie die zuletzt geschilderte, wo nämlich die Mythologie der Griechen, der Aegypter, der Inder, kurz der ganzen Welt, ihren Ursprung in einer höchst zufällig ausgedachten, sodann eingekleideten, endlich mißverstandenen und dessen ohngeachtet geglaubten Kosmogonie eines oder weniger einzelner haben soll — eine solche Zufälligkeit scheint von der Art zu seyn, daß alle Umstände erwogen selbst manche von denen sich nicht zu ihr entschließen möchten, die übrigens der Meinung sind, daß die größten und mächtigsten Ereignisse dieser Welt durch die zufälligsten und nichtswürdigsten Ursachen hervorgebracht werden.

Aber nun die höhere Auffassung, welche eine instinktartige Erfindung angenommen hat, wird sich auch hier höher zu stellen suchen, und uns, wenn wir es als eine Ungereimtheit darstellen, die Mythologie als Erfindung von einzelnen anzusehen, dagegen wohlgemuth antworten: Freilich ist die Mythologie nicht von einzelnen erfunden, sie ist vom Volk selbst ausgegangen. Die Mythologie eines Volks ist dergestalt mit seinem Leben und Wesen verwachsen, daß sie nur aus ihm selbst

hervorgehen konnte. Alles Inſtinktartige wirkt ohnehin mehr in der Maſſe als in einzelnen; und wie in gewiſſen Familien des Thierreichs ein gemeinſchaftlicher Kunſttrieb voneinander unabhängige Individuen zur Hervorbringung eines gemeinſamen Kunſtwerks verbindet, ſo erzeugt ſich auch zwiſchen verſchiedenen, aber zu demſelben Volk gehörigen Individuen von ſelbſt und wie durch innere Nothwendigkeit ein geiſtiger Zuſammenhang, der ſich in einem gemeinſchaftlichen Erzeugniß wie die Mythologie offenbaren muß. Ja es ſcheint dieſes geiſtige Zuſammenwirken ſich noch über die Zeit der erſten Entſtehung der Mythologie hinaus erſtreckt zu haben. Wolfs Unterſuchungen über den Homer, etwas geiſtreicher aufgefaßt, als es von ſeinen Zeitgenoſſen geſchehen, boten längſt eine große und bedeutende Analogie dar. Iſt die Ilias, und ſind Ilias und Odyſſee nicht das Werk eines Individuums, ſondern eines ganzen über mehr als ein Zeitalter ſich ausdehnenden Geſchlechts, ſo muß man wenigſtens geſtehen, dieſes Geſchlecht hat wie ein Individuum gedichtet.

Man erkennt allgemein und als natürliches Erzeugniß mit beſonderer Gunſt eine Volkspoeſie an, die älter iſt, als alle Dichtkunſt, und neben dieſer noch immer beſteht, in Sagen, Märchen, Liedern, deren Urſprung niemand zu nennen weiß; ebenſo eine natürliche Weltweisheit, die durch Vorfälle des gemeinen Lebens oder heitere Geſelligkeit erregt, immer neue Sprüchwörter, Räthſel, Gleichnißreden erfindet. So vermöge eines Ineinanderwirkens von natürlicher Poeſie und natürlicher Philoſophie, nicht vorbedachter und abſichtlicher Weiſe, ſondern ohne Reflexion, im Leben ſelbſt, ſchafft ſich das Volk jene höheren Geſtalten, deren es bedarf, um die Leere ſeines Gemüths und ſeiner Phantaſie auszufüllen, durch die es ſich ſelbſt auf eine höhere Stufe gehoben fühlt, die ihm rückwirkend ſein eigenes Leben veredeln und verſchönern, und die einerſeits von ebenſo tiefer Naturbedeutung als von der andern Seite poetiſch ſind.

Und gewiß, gäbe es keine Wahl als zwiſchen einzelnen und dem Volk, wer würde zumal heutzutage lange Bedenken tragen, wofür er ſich ausſpräche? Aber je ſcheinbarer die Vorſtellung, deſto genauer

mag man zusehen, ob nicht auch hier eine stillschweigende Voraussetzung sich einschleicht, die die Prüfung nicht aushält. Annahmen solcher Art sind dem Forscher, was unter dem Wasserspiegel verborgene Korallenriffe dem Seefahrer; und der kritische Geist unterscheidet sich von dem unkritischen eben nur dadurch, daß dieser mit Voraussetzungen zu Werk geht, deren er sich nicht bewußt ist, jener hingegen nichts Verborgenes und Unerörtertes zuläßt, sondern alles soviel möglich ans Licht hervorzieht.

Es ist wahr, wir athmen gleichsam freier, sowie wir hören: die Mythologie ist nicht von einzelnen, sie ist vom ganzen Volk ausgegangen. Aber dieses Volk, unter dem hier nur die Gesammtheit verstanden ist, wird doch wohl auch Ein Volk seyn. Allein die Mythologie ist nicht bloß Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker, und zwischen den mythologischen Vorstellungen derselben ist nicht bloß eine allgemeine, sondern eine bis ins Einzelne gehende Uebereinstimmung. Hier trete sie denn zuerst hervor, die große und unwidersprechliche Thatsache der inneren Verwandtschaft zwischen den Mythologien der verschiedensten und sich übrigens unähnlichsten Völker. Wie gedenkt man diese Thatsache, wie die Mythologie als allgemeine und im Ganzen überall sich gleiche Erscheinung zu erklären? Doch nicht aus Ursachen und Umständen, wie sie etwa unter Einem Volke sich denken lassen? In diesem Falle, wenn man sie nämlich zuerst unter Einem Volke entstehen ließ, bliebe offenbar, um jene Uebereinstimmung zu erklären, kein anderes Mittel, als ferner anzunehmen, daß die mythologischen Vorstellungen zuerst allerdings unter Einem Volk entstanden, von diesem aber an ein zweites überliefert, und sofort immer zu einem folgenden fortgepflanzt worden seyen, allerdings nicht ohne Modificationen anzunehmen, aber doch so, daß sie im Ganzen und der Grundlage nach dieselben blieben. Nicht Herinatn allein erklärt sich auf diese Weise die Thatsache. Auch andere, ohne durch die Specialität ihrer Voraussetzungen dazu genöthigt zu seyn, stellen die Erklärung auf, nach welcher die Mythologie eigentlich nur noch scheinbar ein allgemeines Phänomen seyn würde, die materielle Uebereinstimmung der verschiedenen Mythologien nur noch eine

äußere und zufällige seyn würde. Es mag bequem dünken, die nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe liegende Verwandtschaft durch einen solchen bloß äußeren und untergeordneten Zusammenhang zu erklären, aber die Art der Uebereinstimmung widerspricht der Annahme. Hätten die Griechen ihre Demeter nur von den Aegyptern erhalten, so müßte Demeter wie Isis den erschlagenen Gemahl, oder Isis wie Demeter die geraubte Tochter suchen. Die Aehnlichkeit besteht aber nur darin, daß beide ein Verlornes suchen. Da dieses Verlorne aber für jede ein anderes ist, so kann die griechische Vorstellung nicht ein bloßer Abdruck der ägyptischen, noch von dieser abhängig seyn, sie muß selbständig und unabhängig von der vorhergehenden entstanden seyn. Die Aehnlichkeiten sind nicht, wie sie zwischen Original und Copie zu seyn pflegen, sie deuten nicht auf eine einseitige Abkunft der einen Mythologie von der andern, sondern auf eine gemeinschaftliche Abkunft aller. Es ist keine äußerlich erklärbare, es ist eine Aehnlichkeit der Blutsverwandtschaft.

Ließe sich aber auch die Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien auf jene äußerliche, mechanische Weise erklären, könnte man es auch über sich bringen, mit dieser großen Thatsache, welche man als ein mächtiges Entwicklungsmittel der wahren Theorie werth achten muß, es so leicht zu nehmen: Eines bliebe immer noch vorausgesetzt, nämlich daß die Mythologie in oder unter einem Volk entstehen könne. Mir aber scheint gerade dieß, woran bis jetzt niemand Anstoß genommen, gar sehr der Untersuchung bedürftig, ob es nämlich überhaupt denkbar sey, daß Mythologie aus oder unter einem Volk entstehe. Denn zuerst, was ist doch ein Volk, oder was macht es zum Volk? Unstreitig nicht die bloße räumliche Coexistenz einer größeren oder kleineren Anzahl physisch gleichartiger Individuen, sondern die Gemeinschaft des Bewußtseyns zwischen ihnen. Diese hat in der gemeinschaftlichen Sprache nur ihren unmittelbaren Ausdruck; aber worin sollen wir diese Gemeinschaft selbst oder ihren Grund finden, wenn nicht in einer gemeinschaftlichen Weltansicht, und diese wieder, worin kann sie einem Volk ursprünglich enthalten und gegeben seyn, wenn nicht in seiner Mythologie? Es

scheint daher unmöglich, daß zu dem schon vorhandenen Volk eine Mythologie hinzukomme, sey es durch Erfindung einzelner unter ihm oder daß sie ihm durch eine gemeinschaftliche instinktartige Erzeugung entstehe. Als unmöglich erscheint auch dieß, weil es undenkbar ist, daß ein Volk — seyn ohne Mythologie.

Man dächte vielleicht zu erwiedern, ein Volk werde zusammengehalten durch den gemeinschaftlichen Betrieb irgend eines Geschäfts, z. B. des Ackerbaus, des Handels, durch gemeinschaftliche Sitten, Gesetzgebung, Obrigkeit u. s. w. Gewiß dieß alles gehört zum Begriff eines Volkes, aber fast unnöthig erscheint es daran zu erinnern, wie innig bei allen Völkern obrigkeitliche Gewalt, Gesetzgebung, Sitten, selbst Beschäftigungen mit Göttervorstellungen zusammenhangen. Die Frage ist eben, ob dieß alles, was vorausgesetzt wird, und was allerdings mit einem Volk gegeben ist, ohne alle religiösen Vorstellungen gedacht werden könne, die nirgends ohne Mythologie sind. Man wird einwenden, daß es denn doch Völkerschaften gebe, bei denen keine Spur religiöser also auch keine Spur mythologischer Vorstellungen angetroffen wird. Dahin gehören z. B. die schon erwähnten bloß äußerlich menschenartigen Geschlechter des südlichen Amerika. Aber eben diese leben auch, wie Azara berichtet, ohne jede Art von Gemeinschaft unter sich, völlig wie die Thiere des Feldes, indem sie so wenig eine sichtbare als eine unsichtbare Gewalt über sich erkennen, und sich einander so fremd fühlen, wie sich Thiere derselben Species einander fühlen; und so wenig bilden sie ein Volk, als etwa die Wölfe oder Füchse unter sich ein Volk bilden, ja sie leben ungeselliger, als manche in Gemeinschaft lebende und arbeitende Thiere, wie die Biber, die Ameisen oder die Bienen[1]. Umsonst würde jede Bemühung seyn, sie zum Volk zu

[1] M. s. *Azara* Voyages etc. T. II, p. 44, wo von den Pampas gesagt ist: ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni *soumission*, ni *lois*, ni obligations, ni récompenses, ni châtiments; dasselbe wird S. 91 von den Guanas gesagt; S. 151 von den Lenguas: ils ne reconnaissent ni culte, ni divinité, ni *lois*, ni *chefs*, ni obéissance, et *ils sont libres en tout*; von den Mbajas dasselbe S. 113, wo man auch sieht, welche Bewandtniß es mit den sogenannten, von den andern in bürgerlicher Verfassung gefundenen Einwohnern

machen, d. h. eine gesellschaftliche Verbindung unter ihnen hervorzubringen. Mit Gewalt eingeführt, würde sie ihr Untergang seyn, zum Beweis, daß weder durch göttliche noch durch menschliche Macht ein Volk aus dem werden kann, das nicht gleich als Volk geboren ist, und daß wo die ursprüngliche Einheit und Gemeinschaft des Bewußtseyns fehlt, keine sich hervorbringen lasse.

Auch hier wieder stellt sich die Sprache neben die Mythologie. Es wurde sogleich als ungereimt erkannt, anzunehmen, einem Volke könne seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstehen. Wäre es aber etwa weniger ungereimt, für möglich zu halten, daß sie aus oder unter ihm selbst entstehe, gleich als ob ein Volk seyn könnte ohne gemeinsame Sprache, und nicht erst das ein Volk wäre, das eine gemeinschaftliche Sprache hat?

Dasselbe wäre zu sagen, wenn man die Meinung, daß in der Gesetzgebung nicht alles durch einzelne Gesetzgeber zu geschehen brauche, daß die Gesetze vom Volk selbst im Fortgang seines Lebens erzeugt werden, so verstehen wollte, als könnte sich ein Volk von Anfang Gesetze geben und also daseyn ohne Gesetze, da es doch erst durch seine Gesetze ein Volk und zwar dieses Volk ist. Vielmehr hat es das Gesetz seines Lebens und Bestehens, von dem alle im Lauf seiner Geschichte hervortretenden Gesetze nur Entwicklungen seyn können, mit seinem Daseyn als Volk empfangen. Dieses Urgesetz selbst aber kann es nur mit der ihm als Volk angeborenen Weltansicht erhalten haben, und diese ist in seiner Mythologie enthalten.

Wie man auch die Entstehung der Mythologie aus oder unter

auf diese Wilden übergetragenen Kaziken hat, die (vgl. S. 43) weder das Recht zu befehlen, noch zu strafen, noch irgend etwas zu fordern haben, wohl aber eine gewisse Achtung bei den andern genießen, die meist in den Versammlungen ihrer Meinung beistimmen und ihnen folgen, nicht als Obrigkeiten, oder im Gefühl irgend einer Verpflichtung, sondern weil sie ihnen mehr Verstand, Schlauheit und körperliche Stärke zuschreiben, als sich selbst. Bei den Charruas ist zur Theilnahme an der Ausführung einer beschlossenen Sache niemand verpflichtet, selbst der nicht, der sie vorgeschlagen hat; ihre Händel machen die Parteien selbst, meist durch Faustkämpfe aus. Ebendas. S. 16.

einem Volk erkläre, immer wird man ſchon es ſelbſt vorausſetzen, und alſo z. B. annehmen, daß der Hellene Hellene war, der Aegypter Aegypter, ehe er ſeine mythologiſchen Vorſtellungen auf die eine oder andere Weiſe erhielt. Nun frage ich Sie aber, ob der Hellene noch Hellene, der Aegypter noch Aegypter iſt, wenn wir ſeine Mythologie hinwegnehmen. Alſo hat er ſeine Mythologie weder von andern angenommen noch ſie ſelbſt erzeugt, nachdem er Hellene oder Aegypter war, er wurde Hellene oder Aegypter erſt mit dieſer Mythologie, damit, daß dieſe Mythologie ihm wurde. Wird einem Volk ſeine Mythologie im Lauf ſeiner Geſchichte, und dieſe fängt für jedes Volk an, ſowie es da iſt, entſteht ſie ihm alſo insbeſondere durch geſchichtliche Verhältniſſe und Berührungen mit andern Völkern, ſo hat es eine Geſchichte, ehe es eine Mythologie hat. Davon wird ſonſt immer das Gegentheil angenommen. Nicht durch ſeine Geſchichte iſt ihm ſeine Mythologie, ſondern umgekehrt iſt ihm durch ſeine Mythologie ſeine Geſchichte beſtimmt, oder vielmehr dieſe beſtimmt nicht, ſie iſt ſelbſt ſein Schickſal (wie der Charakter eines Menſchen ſein Schickſal iſt), ſein ihm gleich anfangs gefallenes Loos. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u. a. ihre ganze Geſchichte gegeben iſt.

Iſt es unmöglich, daß die Mythologie eines Volks aus oder unter dem ſchon vorhandenen entſtehe, ſo bleibt nichts übrig, als daß ſie mit ihm zugleich entſtehe, als ſein individuelles Volksbewußtſeyn, mit dem es aus dem allgemeinen Bewußtſeyn der Menſchheit heraustritt, vermöge deſſen es eben dieſes und von jedem andern nicht weniger als durch ſeine Sprache verſchieden iſt.

Hiemit aber iſt den bisher beurtheilten Erklärungen vollends, wie Sie ſehen, der Boden entzogen, auf dem ſie ſich zu errichten ſuchten: dieſer Boden war ein geſchichtlicher, d. h. die Exiſtenz von Völkern vorausſetzender, während hier offenbar geworden, daß die Entſtehung der Mythologie in die Zeit fällt, in welche die Entſtehung der Völker zurückgeht. Der Urſprung der Mythologie jedes Volks geht in eine Region zurück, wo keine Zeit iſt zur Erfindung, laſſe man ſie von einzelnen oder vom Volk ſelbſt ausgehen, keine zu künſtlicher Einkleidung

und zu Mißverstand. Für die Umstände, welche Heyne, Hermann und andere annehmen, gibt es somit keine Zeit mehr. In die Zeit, wo die Völker entstehen, kann man nicht mehr mit den Erklärungen zurückgehen, welche die Mythologie überhaupt als eine Erfindung annehmen, sey es als Erfindung einzelner, die einem Volk gegenüberstehen, oder als Erfindung des ganzen Volks durch einen gemeinsamen Instinkt. Die mythologischen Vorstellungen, die mit den Völkern selbst entstehen, ihr erstes Daseyn bestimmen, mußten als Wahrheit, und zwar als ganze, volle Wahrheit, demnach als Götterlehre, auch gemeint seyn, und wir haben zu erklären, wie sie in diesem Sinne entstehen konnten. Wir sind genöthigt, andere Ansassungspunkte für diese Untersuchung zu finden, denn unter allem, was sich bis jetzt dargeboten, ist nichts, was in jene Region zurückging. Wir werden über die jetzt vorübergegangenen Erklärungen nicht urtheilen, daß sie überall nichts Wahres enthalten. Dieß wäre zu viel; aber das Wahre enthalten sie nicht, dieses ist also immer noch erst zu finden, aber zu diesem werden wir auch jetzt nicht sprungweise gelangen können, sondern nur durch eine stufenmäßige, keine Möglichkeit übergehende Entwicklung. — Ich erinnere gern an die Methode der Untersuchung, denn ich setze darein einen möglichen Hauptgewinn derselben, daß Sie lernen, wie ein so vielfach verwickelter, so viele Seiten darbietender Gegenstand dennoch umfaßt, bewältigt und durch methodisches Fortschreiten endlich in ein volles Licht gesetzt werden kann. — Nur das ist vorläufig gewiß und das klare Resultat der letzten Entwicklung: das Wahre, das wir suchen, liegt außer den bisherigen Theorien. Mit andern Worten: das Wahre liegt in dem, was die bisher angeführten und beurtheilten Erklärungen ausschließen, und schwer ist es nun wenigstens nicht, zu sehen, was sie alle übereinstimmend und gleicherweise ausschließen.

Vierte Vorleſung.

Wenn weder mit der Meinung auszukommen iſt, es ſey in der Mythologie urſprünglich überall keine Wahrheit gemeint worden, noch mit der, welche zwar eine urſprüngliche Wahrheit in ihr zugibt, aber nicht in der Mythologie als ſolcher, d. h. insbeſondere ſofern ſie Götterlehre und Göttergeſchichte iſt: ſo iſt mit der Elimination dieſer beiden Meinungen von ſelbſt die dritte begründet und nun bereits nothwendig: die Mythologie war ſo, wie ſie iſt, als Wahrheit gemeint; dieſes iſt aber von ſelbſt ſchon gleich der Behauptung: die Mythologie iſt urſprünglich als Götterlehre und Göttergeſchichte gemeint, ſie hat urſprünglich religiöſe Bedeutung, und eben dieſe iſt nun auch das, was die früheren Erklärungen ausſchließen; denn alle ſuchten herauszubringen, daß die religiöſe Bedeutung, die ſie der Mythologie zugeſtehen mußten, inwiefern ſie unleugbar als Götterlehre gegolten hat, eine der urſprünglichen Entſtehung fremde, erſt ſpäter in ſie hineingekommene ſey. Die reinpoetiſche zwar, inwiefern ſie nur den abſichtlich hineingelegten Sinn leugnet, kann urſprünglich religiöſe Anklänge zugeben, aber aus demſelben Grunde verwahrt ſie ſich gegen jede religiöſe Entſtehung, und was in der Mythologie als ein Religiöſes erſcheinen kann, muß ihr für ein ebenſo Zufälliges und Abſichtsloſes, wie jeder andere ſcheinbar doctrinelle Sinn gelten. Ganz anders aber verhält es ſich mit den nichtpoetiſchen, mehr philoſophiſchen Erklärungen. Hier wird das Religiöſe nicht einmal als ein urſprünglich Zufälliges zugelaſſen. Nach Heyne ſind die Urheber vielmehr ſich wohl bewußt, daß die Perſönlichkeiten, die ſie erdichten, keine wirklichen Weſen, und ſchon darum alſo,

daß ſie keine Götter ſind; denn das Geringſte zum Begriff der Götter iſt doch, daß ſie gefürchtete Weſen ſind, gefürchtet aber werden nur wirkliche oder für wirklich gehaltene. Im folgerechteſten Fortgang; wie er ſich freilich nur bei Hermann findet, muß die religiöſe Bedeutung ſogar zur abſichtlich ausgeſchloſſenen werden.

Wollten wir nun demgemäß die bisher beurtheilten Theorien insgeſammt mit einem gemeinſchaftlichen Namen die irreligiöſen nennen (verſteht ſich ohne alle verdächtigende Nebenbedeutung), ſo würden ſie dennoch vielleicht den Namen ablehnen, weil ſie zum Theil wenigſtens der Mythologie doch nach ihrer Meinung wirklich religiöſe Vorſtellungen wenigſtens *vorausſetzen*, alſo das Religiöſe doch nicht *ganz* ausſchließen. Und allerdings, wer z. B. dem Euemeros beipflichtete, müßte den mythologiſchen Göttern, die ihm nur uneigentliche ſind, eigentliche vorausdenken. Ebenſo ſpricht Hermann von einer Vorſtufe der Mythologie, einem rohphyſikaliſchen Aberglauben, der ſich allerdings wirkliche mit Naturerſcheinungen in Verbindung geglaubte Weſen vorgeſtellt habe, und auch Heyne, könnte man ihn darüber befragen, würde nicht ſäumen, dieſe Meinung anzunehmen; denn auch er, damit ſeine Perſönlichkeiten, die keine eigentlichen Götter ſind, für Götter *genommen* werden, muß eigentliche vorausſetzen. Auch dieſe Erklärungen alſo wollen nach ihrer Meinung eigentliche Götter und demnach wirklich Religiöſes, wenigſtens als Hintergrund. Demnach ſchiene es, könnte man keine Kategorie von irreligiöſen Anſichten im Allgemeinen aufſtellen.

Aber in Bezug wenigſtens auf die ſo eben erwähnten müßte doch erſt entſchieden ſeyn, ob wir den Weſen, die ſie den eigentlich mythologiſchen vorausſetzen, Anſpruch, Weſen von *wirklich* religiöſer Bedeutung zu ſeyn, zugeſtehen werden. Denn zunächſt ſind ſie freilich wirkliche Weſen, die der Menſch hinter Naturwirkungen verborgen wähnt, ſey es wegen Unkenntniß der wahren Urſachen, oder aus bloßem thieriſch gedankenloſen Erſchrecken, oder in Folge einer poſitiven Neigung, die man dem Menſchen zuſchreibt, überall wo er eine Wirkung wahrnimmt, auch Willen und Freiheit vorauszuſetzen, wäre es auch nur, weil er den Begriff der Exiſtenz, unter dem er die Dinge außer ſich denkt, nur

aus sich selbst schöpft, nur allmählich verallgemeinert und das von ihm absondern lernt, was mit diesem Begriff im menschlichen Bewußtseyn verbunden ist[1]. Als übermächtige, menschlicher Kraft im Allgemeinen überlegene werden diese mit Naturvorgängen in Verbindung stehenden Wesen gefürchtet (primus in orbe Deos fecit timor), und weil sie menschlichen Unternehmungen wie nach Willkür und Laune bald hinderlich bald förderlich erscheinen, durch Unterwürfigkeitsbezeugungen günstig zu stimmen gesucht. Der Glaube an solche Wesen, sagt man also, war die erste Religion.

Ausgeführt wurde diese Erklärung in neuerer Zeit vorzüglich von David Hume; wiewohl er die ersten Vorstellungen von unsichtbaren Wesen weniger aus Reflexionen über Naturerscheinungen herleitet; diese, meint er, hätten ihrer Uebereinstimmung und Gleichmäßigkeit wegen eher auf ein einziges Wesen führen müssen; vielmehr aus Beobachtungen und Erfahrungen der Widersprüche und des Wechsels im menschlichen Leben sey zuerst die Meinung von vielen Göttern entstanden. Da indeß das Leben des rohen Menschen selbst nur ein Naturleben ist, und der Wechsel seiner Begegnisse vorzüglich von Veränderungen in der Natur abhängt, so ist dieser Unterschied ohne Bedeutung. Mythologisch wird nach D. Hume dieser erste wirkliche Polytheismus nur dadurch, daß menschliche Individuen, die in ihrer Zeit mächtig oder wohlthätig auf andere gewirkt, unter jene religiös verehrten Wesen aufgenommen werden.

Einen andern Weg hat Joh. Heinrich Voß eingeschlagen. Auch dieser denkt sich die ersten Vorstellungen, aus welchen nachher Mythologie entstehen soll, noch besonders roh und einem Zustand halb oder vollkommen thierischer Dumpfheit entsprungen. Er will keinen doctrinellen, besonders ursprünglich religiösen Sinn in der Mythologie, für bloße Poesie kann er sie auch nicht halten; also muß er dem Doctrinellen außer dem Poetischen einen andern Gegensatz suchen, und er findet ihn in dem völlig Sinnlosen; je sinnloser die ursprünglichen

[1] Man vgl. den Artikel Existence in der franz. Encyclopädie, aus dem manches in späteren beliebten Erklärungen des ersten Ursprungs von Göttervorstellungen entlehnt scheint. Der Artikel ist von Turgot.

Vorſtellungen, deſto beſſer; denn er hat damit zugleich das radikale Mittel gegen jeden Verſuch, in der Mythologie einen Sinn zu ſehen und über ſeine Behandlung derſelben, die nur den todten rohen Buchſtaben beachten will, hinauszugehen. In dieſem erſten tief-dumpfen Zuſtande alſo, erregt von Naturereigniſſen, ahndet der Menſch mit dieſen ihm gleiche, d. h. ebenfalls rohe Weſen in Verbindung, die ſeine erſten Götter ſind. Für den Uebergang zur Mythologie aber müſſen Dichter dienen, die Voß herbeiruft; dieſe ſollen ihm die düſtern Geſtalten und unbeſtimmten Weſen allmählich ausbilden, mit holderen menſchlichen Eigenſchaften ausſtatten und endlich zu idealiſchen Perſönlichkeiten erhöhen. Zuletzt erfinden dieſe Dichter ſogar eine Geſchichte dieſer Weſen, durch die das urſprünglich Sinnloſe auf eine angenehme und reizende Weiſe verhüllt wird. So entſtand nach Voßens Meinung die Mythologie.

Wer einigen Sinn für helleniſche Mythologie hat, erkennt in ihr etwas Sinnvolles, Beziehungsreiches, Organiſches. Es war nur jener graſſen Unwiſſenheit über die Natur, welche in manchen Kreiſen früherer Philologen herrſchend war, möglich zu denken, daß aus ſo ganz zufälligen und völlig zuſammenhangloſen Vorſtellungen, wie die angenommenen, je etwas Organiſches habe entſtehen können. Nebenbei wäre bei dieſer Gelegenheit zu fragen, wie man in Deutſchland eine ziemlich lange Zeit ſo bereitwillig habe ſeyn können, unmittelbar aus dem roheſten Zuſtand, in dem von allem Menſchlichen ſo gut wie nichts übrig iſt, Dichter hervortreten zu laſſen. Waren es Stellen der Alten, ſolche z. B. wo Orpheus erwähnt iſt, wie er die wildlebenden Menſchen durch die ſüßen Töne ſeines Geſangs thieriſcher Rohheit entwöhnt und zu menſchlicherem Leben anleitet wie die horaziſche:

> Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
> Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
> Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones[1].

Dieſe Worte beziehen ſich indeß deutlich genug auf das beſondere orphiſche Dogma, welches des Lebens der Thiere zu ſchonen befiehlt;

[1] A. P. 391 ss.

dieſes Dogma hat aber mit der Götterlehre, welche blutige Opfer heiſcht, ſo wenig gemein, als orphiſche Lebensweiſe mit der reichlichen Fleiſchkoſt homeriſcher Helden. Kein alter Schriftſteller gibt dem Orpheus Antheil an der Mythologie; an Orpheus hat auch wenigſtens Voß ſicher nicht gedacht; ſeine Meinung von vormythologiſchen Dichtern ſchreibt ſich wahrſcheinlich nicht weiter her, als aus der guten alten göttinger Zeit, wo Heyne, von dem Voß nie anders als geringſchätzig zu reden gewohnt iſt, ohne darum, was ſolche Fragen betrifft, ſeine Schule verleugnen zu können, von dem Buche des Engländer Wood: über das Originalgenie des Homer lehrte: aus Reiſebeſchreibungen von Sitten der Wilden, oder, wie er naiv genug hinzuſetzt, anderer Völker, die noch in einer ungebildeten Geſellſchaft und Staatsverfaſſung leben, lerne man das Meiſte für Homer[1], wo Heyneſche Schüler den Homer mit Oſſian und auch mit den altdeutſchen Barden verglichen, von denen man die noch in Thierfelle gekleideten Söhne Teuts nicht bloß zur Tapferkeit in der Schlacht begeiſtert, ſondern auch zu menſchlicherem Leben überhaupt angeleitet glaubte, wiewohl das Bild, das die homeriſchen Gedichte ſelbſt von der fröhlichen und gebildeten Geſelligkeit ihrer Zeit entwerfen, nichts weniger denn Wilde oder Halbwilde als Zuhörer damaliger Sänger denken läßt, wie die ſchon dem Odyſſeus in den Mund gelegte Rede beweist:

Wahrlich es iſt doch Wonne mit anzuhören den Sänger,
Solchen, wie jener iſt, den Unſterblichen ähnlich an Stimme!
Denn nicht kenn' ich ſelber ein angenehmeres Trachten,
Als wenn ein Freudenfeſt im ganzen Volk ſich verbreitet,
Und in den Wohnungen rings die Schmauſenden horchen dem Sänger.
Solches däucht mir im Geiſt die ſeligſte Wonne des Lebens.

Weſen alſo der beſchriebenen Art ſollen die erſten, die eigentlichen, den mythologiſchen vorausgegangenen Götter geweſen ſeyn, und es fragt ſich alſo, ob wir dieſe für Weſen von wirklich religiöſer Bedeutung

[1] M. ſ. die vor der deutſchen Ueberſetzung des obengenannten Werks wieder abgedruckte Recenſion deſſelben in den Götting. gel. Anzeigen.

können gelten lassen. Wir bezweifeln jedoch sehr, ob Vorstellungen, wie die eben erwähnten, Religion zu nennen seyen; denn z. B. auch den Wilden, die in den weiten Ebenen des Laplataſtroms umherſchweifen, wird die gedankenloſe Scheu vor irgend einem Unheimlichen und Unſichtbaren der Natur nicht fremd ſeyn, eine Scheu, die wir ja ſelbſt an manchen Thieren wahrzunehmen glauben; auch ihnen werden dunkle Vorſtellungen von geſpenſtiſchen in Naturerſcheinungen ſich regenden Weſen nicht fehlen; und dennoch verſichert Azara, daß ſie ohne alle Religion ſind. Man hat zwar gegen die Ausſage Einwendungen gemacht[1], aber ein Mann wie Azara iſt nicht mit Gemeinplätzen zu widerlegen, wozu man auch den bekannten aus Cicero rechnen kann, daß kein Volk ſo roh und unmenſchlich angetroffen werde, das ohne alle Vorſtellungen von Göttern wäre. Wir können dieſen Satz wohl gelten laſſen, denn wir haben ſchon bemerkt, daß jene einheitsloſen Horden kein Volk zu nennen ſind. Man findet es immer ſchwer, ſich von einer langgehegten Meinung zu trennen; bekanntlich waren ſchon die von Robertſon angeführten ganz daſſelbe ausſagenden Zeugniſſe über manche amerikaniſche Völkerſchaften gleichen Einreden ausgeſetzt; aber die Frage, ob eine Anzahl Menſchen, die unter unſern Augen leben und vor uns ohne Scheu alles ihren Sitten und ihrer Natur Gemäße thun und verrichten, irgend einem ſichtbaren oder unſichtbaren Weſen eine Art von Cultus erweiſen, iſt von der Art, einer ganz unzweifelhaften Entſcheidung durch die bloße Beobachtung fähig zu ſeyn; Handlungen der Adoration ſind ſichtbare Handlungen. Der geiſtvolle Azara läßt ſich nicht mit gewöhnlichen Reiſenden auf eine Linie ſtellen. War es der Geiſt allumfaſſender Naturforſchung, der unſern berühmten Alexander v. Humboldt dorthin begleitete, ſo war es der Sinn des unabhängigen vorurtheilsfreien Denkens, des Philoſophen, mit dem Azara jene Gegenden betrat, aus denen er Aufgaben für Natur- und Menſchengeſchichtsforſchung mitgebracht hat, die noch ihre Löſung, ja in der Wiſſensfertigkeit unſerer Zeit, zumal unſerer Naturforſcher, großentheils

[1] Man vgl. u. a. die Bemerkungen des franzöſ. Ueberſetzers.

ihre Beachtung erwarten. Er konnte ſich über die Thatſache nicht täuſchen, daß jene Wilde durch keine ihrer Handlungen eine religiöſe Verehrung für irgend einen Gegenſtand an den Tag legen. Der daraus gezogene Schluß, daß ſie ohne alle Religion ſeyen, iſt ebenſo unbeſtreitbar[1].

Wären unſichtbare, mit Naturvorgängen in Verbindung gewähnte Weſen ſchon Götter, ſo müßten auch die Berg- und Waſſergeiſter der keltiſchen, die Kobolde der deutſchen Völkerſchaften, die Feen der Morgen- und Abendländer Götter ſeyn, wofür ſie niemals gegolten. Auch die griechiſche Imagination kennt Oreaden, Dryaden, Nymphen, die wohl zum Theil als Dienerinnen von Gottheiten verehrt, aber nie ſelbſt für Gottheiten gehalten wurden. Die Scheu, die allerdings auch vor ſolchen Weſen empfunden wird, Geſchenke ſelbſt, durch die man ihre Gunſt zu gewinnen, ſie hold und freundlich zu ſtimmen ſucht, ſind noch kein Beweis für göttlich verehrte, d. h. für Weſen von religiöſer Bedeutung. Dieſe Verſuche, Götter ohne Gott herauszubringen, ſcheinen alſo die wahre Kraft und Stärke des Begriffs nicht erreicht zu haben. Götter dieſer Art würden doch nur uneigentlich ſo genannt. Hume ſelbſt gibt

[1] Da die Thatſache für die Folge wichtig iſt, ſo mögen die beweiſenden Stellen hier ſtehen. Eine, in der ſich der Verfaſſer ganz allgemein erklärt, iſt folgende: Les eccléſiaſtiques y ont ajouté une autre fauſseté poſitive en diſant, que ce peuple avait une religion. Perſuadés, qu'il était impoſſible aux hommes de vivre ſans en avoir une bonne ou mauvaiſe, et voyant quelques figures deſſinées ou gravées ſur leurs pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils ſe figurèrent à l'inſtant, que c'étaient leurs idoles, et les brulèrent. Ces peuples emploient aujourd'hui encore les mêmes figures, mais ils ne le font que pour amuſement, *car ils n'ont aucune réligion.* Voyages T. II, p. 3.

Von den Papaguas unter andern erzählt er ebendaſ. S. 137: Quand la tempête ou le vent renverſe leurs huttes ou caſes, ils prennent quelques tiſons de leur feu, ils courent à quelque diſtance contre le vent, en le menaçant avec leurs tiſons. D'autres pour épouvanter la tempête donnent force coups de poing en l'air; ils en font quelquefois autant, quand ils aperçoivent la nouvelle lune; mais, diſent-ils, ce n'eſt que pour marquer leur joie: ce qui a donné lieu à quelques perſonnes de croire, qu'ils l'adoraient: mais le *fait poſitif* eſt, qu'ils ne rendent ni culte ni adoration *à rien au monde* et *qu'ils n'ont aucune réligion.*

dieß zu und ſpricht es aus. „Die Sache genau betrachtet“, ſo lauten ſeine Worte, „iſt dieſe vorgebliche Religion in der That nur ein mit Aberglauben verbundener Atheismus. Die Gegenſtände ihrer Verehrung haben mit unſerer Idee der Gottheit nicht den geringſten Zuſammenhang“[1]. An einer andern Stelle äußert er: wenn man aus dem alteuropäiſchen Glauben Gott und die Engel (denn dieſe als willenloſe Werkzeuge der Gottheit können ohne dieſe nicht gedacht werden) hinwegnähme und nur die Feen und die Kobolde behielte, würde ein jenem vorgeblichen Polytheismus ähnlicher Glaube herauskommen[2].

Nach dieſer keinen Widerſpruch zulaſſenden Erklärung D. Humes ſind wir nun auch berechtigt, alle bisher vorgekommenen Erklärungen unter dem allgemeinen Titel der irreligiöſen zuſammenzufaſſen und auf dieſe Weiſe völlig mit ihnen abzuſchließen; und es iſt ebenſo klar, daß wir jetzt erſt zu den religiöſen als Gegenſtand einer völlig neuen Entwicklung übergehen. Die letzte Entwicklung galt bloß der Frage, welche Erklärungen religiöſe genannt werden können, welche nicht. Der geſunde Verſtand ſagt: Polytheismus kann doch nicht Atheismus, wirklicher Polytheismus nicht etwas ſeyn, worin gar nichts von Theismus iſt. Eigentliche Götter können nur heißen, denen, ſey es durch noch ſo viele Zwiſchenglieder hindurch, und auf welche Weiſe immer, aber doch auf irgend eine Weiſe, Gott zu Grunde liegt. — Hieran wird dadurch nichts geändert, daß man ſich entſchließt, zu ſagen: die Mythologie ſey die falſche Religion. Denn die falſche Religion iſt darum nicht Irreligion, wie der Irrthum (wenigſtens was ſo zu heißen verdient) nicht vollkommener Mangel an Wahrheit, ſondern nur die verkehrte Wahrheit ſelbſt iſt.

Indem wir aber hiemit ausſprechen, was wir zu einer wirklich religiöſen Anſicht fordern, zeigt ſich auch ſogleich die Schwierigkeit,

[1] A bien considérer la chose, cette pretendue Religion n'est en effet *qu'un Athéisme superstitieux*, les objets du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la Divinité. Histoire naturelle de la Religion p. 25. Dieſe und die folgenden Stellen ſind nach der (guten) franzöſiſchen Ueberſetzung citirt.

[2] Ebendaſ. p. 35.

welcher ſie in der Ausführung begegnet, und die nun erſt zeigt, welche Urſachen die früheren Erklärer hatten, vor der religiöſen Bedeutung ſo entſchieden zurückzutreten und eher alles aufzubieten, ja faſt das Unglaubliche ſich gefallen zu laſſen, als etwas eigentlich Religiöſes in der Mythologie, oder auch nur in den angeblich vormythologiſchen Vorſtellungen zuzugeben, von denen Hume ſelbſt ſagt, daß ſie nichts von Gott enthalten. Denn es liegt in der menſchlichen Natur, vor unüberwindlich ſcheinenden Schwierigkeiten zu erſchrecken und Auswege zu ſuchen, und erſt wenn man ſieht, daß alle dieſe falſchen Erleichterungsmittel keine Hülfe gewähren, ſich in das Unvermeidliche und Unwiderſtreitbare zu ergeben.

Die wirklich religiöſe Bedeutung der Mythologie als die urſprüngliche vorausgeſetzt, iſt die Schwierigkeit zu erklären, wie dem Polytheismus urſprünglich Gott zu Grunde liegen konnte. Auch hier werden *verſchiedene* Möglichkeiten ſich darſtellen, und deren Erörterung wird unſer nächſtes Geſchäft ſeyn. Denn nachdem uns außer der religiöſen Anſicht keine andere übrig geblieben, werden wir uns ganz in dieſe einſchließen und ſehen, wie ſie ſich ausführen laſſe, und auch hier wieder werden wir darauf bedacht ſeyn, von der erſten möglichen Vorausſetzung auszugehen, mit der ſich eine urſprünglich religiöſe Bedeutung begreifen läßt.

Die *erſte mögliche* iſt aber überall die, welche am wenigſten annimmt, hier alſo unſtreitig diejenige, welche am wenigſten von einer wirklichen Erkenntniß Gottes, ſondern nur die Potenz oder den Keim einer ſolchen vorausſetzt. Hiefür aber bietet ſich von ſelbſt dar — die ſchon von den Alten ſich herſchreibende und früher allgemein in den Schulen gelehrte Notitia Dei insita, mit welcher in der That ſich kein anderer Begriff als der eines bloß potentia vorhandenen Gottesbewußtſeyns verbinden läßt, welches aber in ſich ſelbſt die Nothwendigkeit hätte, zum actus überzugehen, ſich zum wirklichen Gottesbewußtſeyn zu erheben. Es möchte hier der Moment ſeyn, wo die früher angeregte inſtinktartige Entſtehung zu einem beſtimmten Begriff gelangen könnte: es wäre ein *religiöſer Inſtinkt*, der die Mythologie erzeugte; denn was anderes ſoll man ſich unter einer ſolchen bloß allgemeinen und

unbestimmten Kunde von Gott denken? Jeder Instinkt ist mit einem Suchen des Gegenstandes verbunden, auf den er sich bezieht. Aus einem solchen Greifen und Tasten nach dem dunkel geforderten Gott ließe sich, so scheint es, ein Polytheismus, der es wirklich ist, ohne großen Aufwand begreifen. Indeß wird es auch hier an Abstufungen nicht fehlen.

Der unmittelbare Gegenstand des menschlichen Erkennens bleibt die Natur oder die Sinnenwelt, Gott ist nur das dunkle Ziel, nach dem gestrebt, und das zuerst in der Natur gesucht wird. Die beliebte Erklärung durch Naturvergötterung würde erst hier ihre Stelle finden, denn immer müßte wenigstens eine angeborene dunkle Kunde von Gott vorausgehen. Früher konnte also von dieser Erklärung nicht die Rede seyn. Unter Voraussetzung eines religiösen Instinkts würde sich begreifen lassen, wie der Mensch den Gott, den er sucht, zunächst in den allgegenwärtigen Elementen oder in den Gestirnen, welche den mächtigsten oder wohlthätigsten Einfluß auf ihn ausüben, zu finden glaubt, allmählich, ihn sich näher zu bringen, zur Erde herabsteigt, selbst in unorganischen Formen den Gott sich vergegenwärtigt, bald mehr in organischen Wesen, eine Zeit lang selbst unter Thierformen, endlich in reiner Menschengestalt ihn vorstellen zu können wähnt. Hieher würden also die Auslegungen gehören, denen die mythologischen Gottheiten vergötterte Naturwesen sind, oder vorzüglich nur eines derselben, die Sonne, die in ihren verschiedenen Stellungen während eines Jahreslaufs jedesmal eine andere würde, namentlich die Erklärungen von Volney [1], Dupuis [2] u. a.

Ein mehr philosophisches Ansehen würde die von der Notitia insita ausgehende Erklärung erhalten, wenn man die Natur ganz aus dem Spiele ließe, die Entstehung von der Außenwelt unabhängig und ganz innerlich machte, indem man voraussetzte, jener Instinkt habe ein ihm selbst inwohnendes Gesetz (dasselbe, durch welches auch die Stufenfolge in der Natur bestimmt ist), vermöge dieses Gesetzes gehe er die ganze Natur hindurch, auf jeder Stufe Gott besitzend und wieder verlierend, bis er

[1] Origine de tous les Cultes.
[2] Les Ruines.

zu dem alle Momente überragenden, sie als Vergangenheit von sich, damit als bloße Momente der Natur setzenden, demnach selbst über der Natur stehenden Gott gelange. Weil in dieser aufsteigenden Bewegung Gott das Ziel (terminus ad quem) ist, so würde auf jeder Stufe Gott geglaubt, der letzte Inhalt des hiemit entstehenden Polytheismus also doch wirklich Gott seyn.

Diese Erklärung wäre die erste, welche die Mythologie durch eine rein innere und zugleich nothwendige Bewegung entstehen ließe, die so von allen äußeren und bloß zufälligen Voraussetzungen sich befreit hätte, und diese gewiß wäre wenigstens als Vorbild der höchsten zu betrachten, zu welcher wir fortzuschreiten hätten. Denn für die letzte oder höchste selbst könnte sie schon deßhalb nicht gelten, weil sie auch eine noch nicht begriffene Voraussetzung hat; eben jenen Instinkt, der, wenn er mächtig genug ist, die Menschheit in dieser Bewegung zu dem wahren Gott zu erhalten, selbst etwas Reelles, eine wirkliche Potenz seyn muß, für deren Erklärung man nicht hoffen könnte, mit der bloßen Gottesidee auszureichen, man möchte denn glauben, es sey hier um ein bloßes logisches Kunststück zu thun, womit eine dürftige Philosophie vielleicht gern auch dieser Untersuchung zu Hülfe käme, um das Armselige: die Gottesidee erst auf die dürftigste Gestalt herabzusetzen, um sie dann künstlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu lassen. Es handelt sich nicht um den Zusammenhang, in den sich das Materielle der Mythologie allerdings auch mit der bloßen Idee setzen läßt (die Mythologie würde dieß leiden, wie es auch die Natur leidet); aber so wenig als die Natur durch ein solches Kunststück erklärt wäre, so wenig würde durch ein ähnliches die Mythologie erklärt seyn, aber eben um Erklärung handelt es sich; nicht um die bloße ideelle Möglichkeit, sondern um die wirkliche Entstehung der Mythologie. Die Voraussetzung eines religiösen Instinkts, der in seiner Art nicht weniger wirklich ist, als jeder andere, könnte der erste Schritt seyn zu der Einsicht, daß die Mythologie aus einem bloß idealen Verhältniß, in dem das Bewußtseyn zu irgend einem Gegenstande steht, nicht erklärbar ist.

Jedenfalls hätte es mehr Schwierigkeit, dem Polytheismus eine

förmliche Lehre als eine bloß angeborene Kunde von Gott vorausgehen zu laſſen. Widrig iſt bei Vorausſetzung einer Lehre auch die Annahme einer Entſtellung, die mit einer Lehre nothwendig verbunden iſt, die zum Polytheismus werden ſoll. David Hume beſtreitet mit ſiegreichem Gedanken ſowohl die Möglichkeit der Entſtehung einer ſolchen Lehre, als auch die Möglichkeit der Entſtellung derſelben. An die Notitia insita dachte er nicht einmal. Hume gehört im Allgemeinen zu denen, welche von einem Inſtinkt ebenſowenig wiſſen wollen, als von angeborenen Begriffen. Er zieht aus dem Grunde, weil, wie er behauptet, nicht zwei Völker, ja nicht zwei Menſchen über den Punkt der Religion übereinſtimmen, den Schluß, daß das religiöſe Gefühl nicht wie die Selbſtliebe oder die gegenſeitige Zuneigung der Geſchlechter auf einem natürlichen Trieb beruhen könne, und will höchſtens eine Geneigtheit zugeben, die wir alle haben, unbeſtimmter Weiſe an die Exiſtenz irgend einer unſichtbaren und intelligenten Gewalt zu glauben, eine Geneigtheit, von der es ihm noch ſehr zweifelhaft ſcheint, ob ſie auf einem urſprünglichen Inſtinkt beruht [1].

Humes Abſicht iſt, die wirklich religiöſe Bedeutung der Mythologie als eine urſprüngliche zu beſtreiten; in dieſer Hinſicht hätte er vor allem die Notitia insita beſtreiten müſſen, hätte er es nicht aus dem ſchon angezeigten Grund unnöthig gefunden; denn zu ſeiner Zeit war jene Lehre von einer angeborenen Kunde völlig veraltet und hatte jede Geltung verloren. Was er daher allein zu beſtreiten nöthig glaubt, iſt die Möglichkeit, dem Polytheismus und der Mythologie eine religiöſe Lehre vorausgehen zu laſſen, die ſich in beiden entſtellt hätte. Nimmt man einmal eine Lehre an, ſo weiß Hume von keiner andern als einer wiſſenſchaftlich gefundenen, von keinem andern als einem auf Vernunftſchlüſſen beruhenden Theismus (Theisme raisonné). Eine Erklärung aber, die einen ſolchen vorausgeſetzt hätte, hat nie wirklich exiſtirt. Hume bringt dieſe Erklärung bloß vor, um ſie, und da er nichts anderes kennt, um damit überhaupt eine urſprünglich theiſtiſche Bedeutung

[1] Histoire nat. de la Rel. p. 110.

Digitized by Google

zu widerlegen. Da hat er dann ganz leicht zu zeigen, daß ein ſolcher Theismus — raisonné — in den Zeiten vor der Mythologie nicht entſtehen, und wenn entſtehen, ſich nicht zum Polytheismus entſtellen konnte.

Eine Merkwürdigkeit iſt, daß Hume hier in ſeiner Natürlichen Geſchichte der Religion als möglich vorausſetzt, was er bekanntlich in ſeinen allgemeineren philoſophiſchen Unterſuchungen ſehr wenig zugegeben bereit iſt: es ſey der Vernunft möglich, durch Schlüſſe, die von der ſichtbaren Natur ausgehen, zum Begriff und zu der Ueberzeugung von einem intelligenten Welturheber, einem vollkommenſten Weſen u. ſ. w., kurz zu dem zu gelangen, was er unter Theismus verſteht, und was freilich etwas ſo Inhaltsloſes iſt, daß es weit eher einer abgelebten oder eben im Ablaufen begriffenen, als einer noch friſchen und kräftigen Zeit zuzutrauen iſt, und daß Hume ſeinen ganzen Beweis ſich füglich hätte erſparen können.

Wer einigermaßen die natürlichen Fortſchritte unſerer Kenntniſſe beobachtet habe, werde überzeugt ſeyn, daß die unwiſſende Menge anfänglich nur ſehr grober und irriger Vorſtellungen fähig geweſen ſey. Wie ſollte ſie ſich denn zu dem Begriff eines vollkommenſten Weſens erhoben haben, von dem die Ordnung und Regelmäßigkeit in allen Theilen der Natur herkomme? Ob man wohl glaube, eine ſolche Menſchheit werde ſich die Gottheit als einen reinen Geiſt, als ein allweiſes, allmächtiges, unendliches Weſen, und nicht vielmehr als eine beſchränkte Macht, mit Leidenſchaften, Begierden, ſelbſt mit Organen wie die unſern gedacht haben? Ebenſo leicht würde man für möglich halten, daß es Paläſte gegeben, ehe Hütten gebaut worden, oder daß die Geometrie dem Ackerbau vorausgegangen ſey [1].

Hatten ſich aber die Menſchen einmal durch Schlüſſe, die ſich auf die Wunder der Natur gründeten, von dem Daſeyn eines höchſten Weſens überzeugt, ſo war es ihnen unmöglich, dieſen Glauben zu verlaſſen, um ſich in Abgötterei zu ſtürzen. Die Grundſätze, mittelſt welcher zuerſt unter den Menſchen dieſe glänzende Meinung entſtanden war, mußten

[1] Ebendaſ. S. 5.

noch leichter sie erhalten; denn es ist unendlich schwerer eine Wahrheit zu entdecken und zu beweisen, als sie zu behaupten, wenn sie entdeckt und bewiesen ist. Mit speculativen, auf dem Weg des Räsonnements gewonnenen Einsichten verhält es sich ganz anders, als mit geschichtlichen Thatsachen, die sich leicht entstellen. Bei Meinungen, die durch Schlüsse gewonnen werden, sind entweder die Beweise klar und gemeinverständlich genug, um jedermann zu überzeugen: in diesem Falle werden sie hinreichen, die Meinungen in ihrer ursprünglichen Reinheit überall zu erhalten, wohin immer sie sich verbreiten; oder die Beweise sind abstruse, die Fassungskraft gewöhnlicher Menschen übersteigende: so werden die Lehren, die sich auf sie stützen, nur einer kleinen Anzahl von Menschen bekannt und in Vergessenheit begraben werden, sowie sich diese mit ihnen zu beschäftigen aufhören. Nimmt man das eine oder das andere an, immer wird man einen vorausgegangenen Theismus, der zur Vielgötterei entartet wäre, unmöglich finden. Leichte Schlüsse hätten ihn verhindert sich zu verderben; schwere und abstracte hätten ihn der Kenntniß des großen Haufens entzogen, unter dem allein Grundsätze und Meinungen sich entstellen[1].

Eigentlichen Theismus, d. h. was er so nennt, kann es also, wie nebenbei zu bemerken, für Hume in der Menschheit nicht eher geben, als im Zeitalter der schon geübten und völlig ausgebildeten Vernunft. In der Zeit, in welche der Ursprung des Polytheismus zurückgeht, ist also an einen solchen Theismus nicht zu denken, und was einem solchen Aehnliches in der Vorzeit vorkommen mag, sieht nur so aus und erklärt sich einfach auf folgende Art: Eine der abgöttischen Nationen erhebt eines der geglaubten unsichtbaren Wesen zum höchsten Rang, entweder weil sie sich ihr Gebiet unter dessen besonderer Botmäßigkeit denkt, oder weil sie die Meinung hat, es sey unter jenen Wesen wie unter den Menschen, wo einer als Monarch über die andern herrsche. Hat nun eine solche Erhebung einmal stattgefunden, so wird man sich um die Gunst dieses einen vorzüglich bemühen, ihm den Hof machen,

[1] Ebendas. S. 8—10.

ſeine Attribute ſteigern, wie es ja auch bei irdiſchen Monarchen geſchieht, die man nicht bloß vorſchriftsmäßig Allerhöchſte und Allergnädigſte nennt, ſondern freiwillig ſogar angebetete Monarchen ſelbſt unter Chriſten kann nennen hören. Hat ein ſolcher Wetteifer der Schmeichelei, indem je einer den andern zu überbieten ſucht, einmal angefangen, ſo kann es nicht fehlen, daß er durch immer ſeltſamere und pomphaftere Beiwörter unter fortwährend ſich ſteigernden Hyperbeln endlich an eine Grenze gelangt, wo nicht weiter zu gehen iſt; das eine Weſen heißt nun das höchſte Weſen, das unendliche Weſen, das Weſen das ſeines Gleichen nicht hat, das Herr und Erhalter der Welt iſt[1]. So entſteht die Vorſtellung von einem Weſen, das dem, was wir Gott nennen, äußerlich ähnlich ſieht; denn Hume ſelbſt, der auf dieſe Weiſe den paradoxen, ja bizarr ſcheinenden Satz wirklich herausbringt, daß der Polytheismus dem Theismus vorausgegangen, iſt zu klar, um nicht vollkommen zu wiſſen, daß ein ſolcher Theismus eigentlich nur Atheismus iſt.

Nähmen wir nun aber an, es werde aus welchem Grunde immer für unvermeidlich gehalten, dem Polytheismus eine Lehre vorauszuſetzen, ſo würde theils deren Inhalt, theils deren Entſtehung beſtimmt werden müſſen. In der erſteren, der materiellen Beziehung dürfte man ſich auf keinen Fall mit einer ſolchen leeren und abſtracten, wie die iſt, die in den jetzigen Schulen gelehrt wird, begnügen, ſondern nur eine ſelbſt inhaltsvolle, ſyſtematiſche, reich entfaltete Lehre könnte dem Zweck entſprechen; dadurch aber würde eine Erfindung noch unglaublicher, und man ſähe ſich daher die formelle Seite betreffend dahin gedrängt, eine religiöſe Lehre anzunehmen, die unabhängig von menſchlicher Erfindung in der Menſchheit geweſen wäre, eine ſolche könnte nur eine göttlich geoffenbarte ſeyn. Damit wäre denn ſchon an ſich ein ganz neuer Erklärungskreis betreten, denn eine göttliche Offenbarung iſt ein reales Verhältniß Gottes zum menſchlichen Bewußtſeyn. Der actus der Offenbarung ſelbſt iſt ein realer Vorgang. Zugleich ſchiene hiemit jenes aller

[1] Ebendaſ. S. 45 f.

menſchlichen Erfindung Entgegengeſetzte erreicht, das ſchon früher gefordert, aber nicht gefunden worden; jedenfalls hätte man an einer göttlichen Offenbarung eine ſolidere Vorausſetzung, als an den früher vorgeſchlagenen, an dem Traumzuſtand, dem Hellſehen u. ſ. w. Hume konnte ſeiner Zeit gegenüber unnöthig finden, dieſer Möglichkeit auch nur zu erwähnen. Hermann will, wie er ſagt, niemand um dieſe fromme Meinung beneiden[1]. Und dennoch hätte er vielleicht einige Urſache, mit etwas weniger Geringſchätzung von ihr zu reden, theils weil ſie mit ſeiner eigenen Theorie in einer Hauptſache, der Annahme einer Entſtellung übereinſtimmt, theils weil er, im Fall es mit dem von ihm gebrauchten Dilemma, nach welchem ſich außer Selbſterfindung und göttlicher Offenbarung nichts Drittes denken läßt, ſeine Richtigkeit hätte, ſelbſt noch in den Fall kommen konnte, die fromme Meinung anzunehmen. Hermanns Theorie wäre gewiß ganz vortrefflich, wenn die Mythologie nie anders als auf dem Papier exiſtirt hätte, oder eine bloße Schulübung geweſen wäre. Was wollte ſie aber antworten, wenn man ſie an die unnatürlichen Opfer erinnerte, welche die Völker ihren mythologiſchen Vorſtellungen gebracht haben? Tantum, könnte man wohl ihn fragen, quod sumis potuit suadere malorum? Konnte aus dem was du annimmſt — aus ſo unſchuldigen Vorausſetzungen viel Schlimmes entſtehen? Geſteht, könnte man allen zurufen, welche mit ihm in Beſtreitung der urſprünglich religiöſen Bedeutung übereinſtimmen, ſolche Folgen laſſen ſich von ſolchen Urſachen nicht ableiten; bekennt, daß es einer unabweislichen Autorität bedurfte, ebenſowohl um dieſe Opfer zu heiſchen, als um ſie zu vollbringen, z. B. irgend einem Gott die geliebteſten Kinder lebendig zu verbrennen! Wenn nur kosmogoniſche Philoſophen im Hintergrund ſtänden, keine Erinnerung an einen realen Vorgang, der ſolchen Vorſtellungen eine unwiderſtehliche Gewalt über das Bewußtſeyn verlieh, mußte da nicht ſofort die Natur in ihre Rechte wieder eintreten? Dem natürlichen Gefühl, das ſo unnatürlichen Forderungen ſich entgegenſetzte, konnte nur eine übernatürliche

[1] Ueber das Weſen und die Behandlung der Mythologie S. 25 f.

Thatsache Stillschweigen gebieten, deren Eindruck in aller Verwirrung fortdauernd sich erhielt.

Wenn man indeß die Mythologie als eine Entstellung der geoffenbarten Wahrheit ansieht, so ist es eben nicht mehr hinreichend, ihr bloßen Theismus vorauszusetzen, denn in diesem liegt nur, daß überhaupt Gott gedacht werde. In der Offenbarung ist es aber nicht bloß Gott überhaupt, es ist der bestimmte Gott, der Gott der es ist, der wahre Gott, welcher sich offenbart, und er offenbart sich auch als den wahren. Hier muß also eine Bestimmung hinzukommen: es ist nicht Theismus, es ist Monotheismus, der dem Polytheismus vorausgeht, denn damit wird allgemein und überall nicht bloß die Religion überhaupt, sondern die wahre bezeichnet. Und diese Meinung (daß dem Polytheismus Monotheismus vorausgegangen) war denn seit christlichen Zeiten bis auf die neueren, bestimmt wohl bis auf D. Hume, im ungestörten Besitz einer vollkommenen und allgemeinen Zustimmung. Man hielt es gleichsam für unmöglich, daß Polytheismus anders habe entstehen können, als durch den Verderb einer reineren Religion, und daß diese von einer göttlichen Offenbarung sich hergeschrieben, war ein von jener Annahme wieder gewissermaßen unzertrennlicher Gedanke.

Aber mit dem bloßen Wort Monotheismus ist es nicht gethan. Was ist sein Inhalt? Ist er von der Art, daß in ihm Stoff eines späteren Polytheismus liegt? Dann gewiß nicht, wenn man den Inhalt des Monotheismus in dem bloßen Begriff der Einzigkeit Gottes bestehen läßt. Denn was enthält diese Einzigkeit Gottes? Sie ist eben die reine Negation eines andern außer dem einen, bloße Abwehr aller Vielheit; wie soll nun aus dieser ihr gerades Gegentheil hervorgehen? Welchen Stoff, welche Möglichkeit einer Vielheit läßt die einmal ausgesprochene abstracte Einzigkeit übrig? Diese Schwierigkeit hat auch Lessing empfunden als er in der Erziehung des Menschengeschlechts die Worte schrieb: „Wenn auch der erste Mensch mit dem Begriff von einem einzigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene

Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte ſie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßliche, und gab jedem dieſer Theile ein beſonderes Merkmal; ſo entſtand natürlicher Weiſe Vielgötterei und Abgötterei“[1]. Die Worte ſind uns werth als Beweis, daß der herrliche Mann einmal auch mit dieſer Frage ſich beſchäftigt, wenn ſchon nur vorübergehend; denn übrigens darf man wohl annehmen, daß Leſſing in einer Abhandlung von viel weiter reichendem Zweck, und wo er überhaupt ſich kurz zu faſſen bedacht war, ſo ſchnell als möglich über den ſchwierigen Punkt hinwegzukommen ſuchte[2]. Nur das Wahre liegt in ſeiner Aeußerung, daß ein nicht erworbener Begriff, ſolange er nicht ein erworbener geworden, dem Verderb ausgeſetzt iſt. Uebrigens ſoll Polytheismus entſtehen, indem der mitgetheilte Begriff (denn der ſpätere Ausdruck erklärt wohl den frühern: der Menſch ſey mit dieſem Begriff ausgeſtattet) von der Vernunft bearbeitet wird; hiemit wäre dem Polytheismus doch eine rationale Entſtehung gegeben: nicht er ſelbſt, nur der ihm vorausgeſetzte Begriff iſt unabhängig von menſchlicher Vernunft. Das Mittel zur angenommenen Zerlegung des einen fand Leſſing vermuthlich wohldarin, daß die Einheit dennoch zugleich als der Inbegriff aller Beziehungen

[1] §. 6 und §. 7.

[2] Leſſing ſelbſt ſpricht in einem Brief an ſeinen Bruder (Sämmtl. Schr. XXX. S. 523) von der Erziehung des Menſchengeſchlechts auf eine Weiſe, die anzeigt, daß ſie ihm nicht genügte; „ich habe, heißt es, ihm (dem Buchhändler Voß) die E. d. M. geſchickt, die er mir auf ein halbes Dutzend Bogen ausdehnen ſoll. Ich kann ja das Ding vollends in die Welt ſchicken, da ich es nie für meine Arbeit erkennen werde, und doch mehrere nach dem ganzen Plan begierig geweſen ſind“. — Wenn man aus den unterſtrichenen Worten ſchließen wollte, Leſſing ſey überhaupt nicht Verfaſſer, ſo möchte eher das Gegentheil daraus folgen. Indem er ſagt, er werde es nie als ſeine Arbeit erkennen, geſteht er eben damit, daß es ſeine Arbeit iſt. Kann ja doch auch der große Autor, und gerade ein ſolcher wie Leſſing, eine Schrift, die ihm nicht genügt (und konnte die E. d. M. G. einem Geiſt wie Leſſing überhaupt, nämlich auch in weiterer Beziehung genügen, mußte er ihren Inhalt nicht betrachten als etwas, das nur einſtweilen aufgeſtellt werde, an deſſen Stelle einſt etwas ganz anderes, jetzt noch nicht Ausführbares treten müſſe?) kann doch, ſage ich, ein Autor wie Leſſing auch eine ſolche Schrift herausgeben, eben als Uebergang und Stufe zu einer höheren Entwicklung.

Digitized by Google

Gottes auf Natur und Welt gedacht wurde; jeder Seite derſelben wendet die Gottheit gleichſam ein anderes Antlitz zu, ohne darum ſelbſt vielfältig zu werden. Natürlich, daß in jeder dieſer möglichen Anſichten die Gottheit mit einem beſondern Namen bezeichnet wird; Beiſpiele ſolcher, verſchiedene Bezüge ausdrückender Namen finden ſich ſelbſt im Alten Teſtament. In der Folge gehen dieſe Namen, deren leicht eine Unzahl ſeyn kann, in ebenſo viele Namen beſonderer Gottheiten über. Man vergißt der Einheit über der Vielheit, und indem dieſes oder jenes Volk, ja unter demſelben Volk dieſer oder jener Stamm, unter demſelben Stamm dieſes oder jenes Individuum, nach Bedürfniſſen oder Neigungen ſich einer jener Seiten beſonders zuwendet, entſteht Vielgötterei. So leicht, ſo unmerklich dachte ſich wenigſtens Cudworth den Uebergang. Dieſes bloß nominelle Auseinandergehen hat indeß einem reellen, das in der Folge angenommen wurde, zum Vorſpiel gedient.

Hier mögen wir uns nun wohl erinnern, daß der mythologiſche Polytheismus nicht bloße Götterlehre, ſondern Göttergeſchichte iſt. Inwieferne nun die Offenbarung auch den wahren Gott in ein geſchichtliches Verhältniß zu der Menſchheit ſetzt, ließe ſich denken, daß eben dieſe mit der Offenbarung gegebene göttliche Geſchichte zum Stoff des Polytheismus geworden, daß ihre Momente zu mythologiſchen ſich entſtellt hätten. Eine Entwicklung der Mythologie aus der Offenbarung in dieſem Sinn hätte viel Beachtenswerthes darbieten können. Unter den wirklich aufgeſtellten Erklärungen finden wir indeß eine ſolche Entwicklung nicht; theils mochte man bei der Ausführung zu große Schwierigkeiten antreffen, theils konnte man ſie in anderer Hinſicht zu gewagt finden. Dagegen warf man ſich auf die menſchliche Seite der Offenbarungsgeſchichte, und ſuchte zunächſt den bloß hiſtoriſchen Inhalt vorzüglich der moſaiſchen Schriften zu euemeriſtiſchen Deutungen zu benutzen. So ſollte der griechiſche Kronos, der an dem Vater Uranos gefrevelt, der von den Helden vergötterte Cham ſeyn, deſſen Sohn an dem Vater Noah gefrevelt hat. Wirklich ſind die chamitiſchen Nationen vorzugsweiſe Verehrer des Kronos. An die umgekehrte Erklärung, daß

Götterſagen anderer Völker im Alten Teſtament euemeriſirt, als menſchliche Begebenheiten erzählt worden, konnte man in jener Zeit nicht denken.

Der Haupturheber dieſer euemeriſtiſchen Benutzung des Alten Teſtaments war Gerhard Voß, deſſen Werk De Origine et progressu Idololatriae übrigens für ſeine Zeit das Verdienſt einer vollkommenen und nichts ausſchließenden Gelehrſamkeit hat. Angewendet wurde ſie, mit oft unglücklichem Witz, von Samuel Bochart, völlig ins Abgeſchmackte getrieben von dem bekannten franzöſiſchen Biſchof Daniel Huet, in deſſen Demonstratio Evangelica man bewieſen leſen kann, daß der Taaut der Phönikier, der Adonis der Syrer, der Oſiris der Aegypter, der Zoroaſter der Perſer, der Kadmos und Danaos der Griechen, kurz daß alle göttlichen und menſchlichen Perſönlichkeiten der verſchiedenen Mythologien nur ein Individuum ſind — Moſes. Dieſe Deutungen können höchſtens als sententiae dudum explosae für den Fall erwähnt werden, daß ſie irgend jemand, wie es neuerlich mit anderem geſchehen, wieder hervorzuziehen gedächte.

Auf dieſe Weiſe war es überhaupt zuletzt nicht mehr die Offenbarung ſelbſt, es waren die altteſtamentlichen Schriften, und auch unter dieſen vorzüglich nur die hiſtoriſchen, in denen man die Erklärung für die älteſten Mythen ſuchte. In dem mehr dogmatiſchen Theil der moſaiſchen Bücher, wenn man deren Inhalt auch als früher ſchon in der Ueberlieferung vorhanden vorausſetzen durfte, konnte man um ſo weniger Stoff für die Entſtehung mythologiſcher Vorſtellungen finden, je leichter es war, ſelbſt in den erſten Ausſprüchen der Geneſis, z. B. in der Schöpfungsgeſchichte, deutliche Rückſichten auf bereits vorhandene Lehren einer falſchen Religion wahrzunehmen. In der Art, wie die Schöpfungsgeſchichte das Licht auf göttliches Geheiß, und damit erſt einen Gegenſatz von Licht und Finſterniß entſtehen läßt, wie Gott das Licht gut heißt, ohne die Finſterniß böſe zu nennen, in Verbindung mit der wiederholten Verſicherung, daß alles gut war, kann ſie ſcheinen den Lehren widerſprechen zu wollen, welche Licht und Finſterniß als zwei Principien anſehen, die anſtatt erſchaffen zu ſeyn als gutes und böſes Princip im Streit und Widerſpruch miteinander die Welt

hervorbringen. Indem ich dieß als eine mögliche Meinung ausspreche, weise ich um so bestimmter den Einfall zurück, daß diese Kapitel selbst Philosopheme und Mythen außerhebräischer Völker enthalten. Wenigstens auf die griechischen Mythen wird man die Vermuthung nicht ausdehnen, und dennoch wäre es leicht zu zeigen, daß z. B. die Geschichte des Sündenfalls weit mehr mit den Persephone-Mythen der Hellenen gemein hat, als mit irgend etwas anderem, das man aus persischen oder indischen Quellen beizubringen gewußt hat.

In dieser Beschränkung also hatte sich der Versuch, die Mythologie mit der Offenbarung in Zusammenhang zu bringen, bis zu dem Ende des vorigen Jahrhunderts gehalten; seit dieser Zeit aber, da unsere Kenntniß der verschiedenen Mythologien, zumal aber der Religionssysteme des Morgenlandes, sich so ansehnlich erweitert hat, konnte eine freiere und zumal eine von den schriftlichen Urkunden der Offenbarung unabhängigere Ansicht sich geltend machen.

Durch die Uebereinstimmungen, welche man zwischen der ägyptischen, indischen, griechischen Mythologie findet, wurde man in Erklärung der Mythologie zuletzt auf ein gemeinschaftliches Ganzes von Vorstellungen geführt, in dem die verschiedenen Götterlehren ihre Einheit gehabt haben. Diese allen Götterlehren zum Grunde liegende Einheit diente dann zum Gipfel einer Hypothese. Eine solche Einheit kann nämlich nicht mehr im Bewußtseyn eines einzelnen Volks (jedes Volk wird sich als solches erst bewußt im Weggehen von dieser Einheit), auch nicht eines Urvolks gedacht werden; der Begriff eines Urvolks wurde bekanntlich von Bailly durch seine Geschichte der Astronomie und seine Briefe über den Ursprung der Wissenschaften in Umlauf gesetzt, ist aber eigentlich ein sich selbst aufhebender. Denn entweder denkt man es mit den unterscheidenden Eigenschaften eines wirklichen Volks, so kann es nicht mehr die Einheit enthalten, die wir suchen, und es setzt bereits andere Völker außer sich voraus; oder man denkt es ohne Eigenthümlichkeit und ohne alles individuelle Bewußtseyn, so ist es nicht ein Volk, sondern die ursprüngliche Menschheit selbst, die über dem Volke. So ist man von der ersten Wahrnehmung jener Uebereinstimmungen

ſtufenweiſe zuletzt dahin gelangt, in der Urzeit, angeregt oder mitgetheilt von einer Uroffenbarung, die nicht einem einzelnen Volk ſondern dem geſammten Menſchengeſchlecht zu Theil geworden wäre, ein über den buchſtäblichen Inhalt der moſaiſchen Schriften weit hinausgehendes Syſtem vorauszuſetzen, ein Syſtem, von dem die Lehre Moſis ſelbſt keinen vollendeten Begriff gebe, ſondern nur noch gewiſſermaßen einen Auszug enthalte; aufgeſtellt im Widerſpruch und zur Niederhaltung des Polytheismus, habe dieſe Lehre mit weiſer Vorſicht alle Elemente entfernt, aus deren Mißverſtand Polytheismus hervorgegangen, und ſich mehr bloß an das Negative — die Verwerfung der Vielgötterei gehalten. Wolle man daher von jenem Urſyſtem ſich einen Begriff machen, ſo reichen dazu die moſaiſchen Schriften nicht hin, man müſſe die fehlenden Glieder eben in den fremden Götterlehren, in den Bruchſtücken der morgenländiſchen Religionen und den verſchiedenen Mythologien aufſuchen[1].

Der Erſte, der durch die Uebereinſtimmung orientaliſcher Götterlehren mit griechiſchen Vorſtellungen von der einen, mit Lehren des Alten Teſtaments von der andern Seite zu ſolchen Schlüſſen hingezogen wurde, noch mehr aber andere hinzog, war der um die Geſchichte der morgenländiſchen Poeſie und die Kenntniß der aſiatiſchen Religionen unſterblich verdiente Stifter und erſte Präſident der aſiatiſchen Geſellſchaft in Calcutta, William Jones. Mag er von dem erſten Erſtaunen über die neuaufgedeckte Welt zu lebhaft hingeriſſen, in einigen weiter gegangen ſeyn, als kalter Verſtand und die ruhige Einſicht einer ſpätern Zeit gutheißen konnte: ſtets wird ihn das Schöne und Edle ſeines Geiſtes in der Meinung aller, die es zu erkennen fähig ſind, weit über

[1] Man vergl. die Stelle in meiner Abhandlung Ueber die Gottheiten von Samothrake S. 30, die indeß, wie der Zuſammenhang zeigt, keine Behauptung enthalten, ſondern nur der dort angeführten Meinung, die ſich bloß an den Buchſtaben der moſaiſchen Urkunden hält, eine andere als ebenfalls möglich entgegenſtellen ſollte. Uebrigens war allerdings der Verfaſſer damals mehr mit dem Materiellen der Mythologie beſchäftigt, und hielt ſich die formellen Fragen noch fern, die erſt in den gegenwärtigen Vorträgen zur Sprache gebracht wurden.

das Urtheil des gemeinen Haufens roher und bloß handwerksmäßiger Gelehrten hinansetzen.

Fehlte es den Vergleichungen und Schlüssen William Jones zu oft an genauer Begründung und Ausführung, so hat dagegen Friedrich Creuzer durch die Macht einer allseitigen und überwältigenden Induction die ursprünglich religiöse Bedeutung der Mythologie zu einer nicht mehr zu widersprechenden historischen Evidenz erhoben. Doch nicht auf dieses Allgemeine beschränkt sich das Verdienst seines berühmten Werkes[1]; der philosophische Tiefblick, mit dem der Verfasser die verborgensten Bezüge zwischen den verschiedenen Götterlehren und den analogen Vorstellungen derselben enthüllt, hat besonders lebhaft den Gedanken eines ursprünglichen Ganzen erweckt, eines Gebäudes unvordenklicher menschlicher Wissenschaft, das allmählich verfallen oder von einer plötzlichen Zerstörung betroffen, mit seinen Trümmern, die kein einzelnes Volk, die nur alle zusammen vollständig besitzen, die ganze Erde bedeckt hat; und wenigstens auf die früheren, den Inhalt der Mythologie atomistisch zusammensetzenden Erklärungen ist seitdem nicht wieder zurückzukommen[2].

Näher bestimmt ließe sich Creuzers ganze Meinung etwa auf folgende Art aussprechen. Da nicht unmittelbar die Offenbarung selbst, sondern nur das im Bewußtseyn gebliebene Resultat derselben einer

[1] Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. IV Th. 3. Aufl. Bei der Ausarbeitung der gegenwärtigen Vorträge ist die 2. Auflage benutzt. — Studirenden ist der (in demselben Verlag erschienene) Auszug des Werks von Moser, der alles Wesentliche ohne Verlust in einem Bande enthält, zu empfehlen; höchst beachtungswerth ist die franz. Bearbeitung von Guigniaut (Religions de l'Antiquité, Ouvrage traduit de l'Allemand du Dr. F. Creuzer refondu en partie completé et developpé. Paris 1825. III Theile), die manches Schätzbare und Neue hinzugefügt hat.

[2] Man könnte die Mythologie etwa auch mit einem großen Tonstück vergleichen, das eine Anzahl Menschen, die allen Sinn für den musikalischen Zusammenhang, für Rhythmus und Tact desselben verloren hätten, gleichsam mechanisch fortspielte, wo es dann nur als eine unentwirrbare Masse von Mißtönen erscheinen könnte, indeß dasselbe Tonstück, kunstgemäß aufgeführt, sogleich seine Harmonie, seinen Zusammenhang und ursprünglichen Verstand wieder offenbaren würde.

Alteration fähig iſt, ſo mußte hier allerdings eine Lehre in die Mitte treten, aber eine ſolche, in der Gott nicht nur theiſtiſch, bloß als Gott, in ſeiner Abſonderung von der Welt, ſondern zugleich als Natur- und Welt begreifende Einheit, dargeſtellt war, ſey es auf eine Weiſe, die den Syſtemen analog war, welche zumal ein gewiſſer ſchaler Theismus alle ohne Unterſchied als Pantheismus bezeichnet, oder daß man ſich jenes Syſtem mehr in der Weiſe altorientaliſcher Emanationslehren denke, wo die an ſich von aller Vielheit freie Gottheit herabſteigend ſich in eine Vielheit endlicher Geſtalten einbildet, die nur ebenſo viele Manifeſtationen, oder um ein neueres Lieblingswort zu brauchen, Incarnationen ihres unendlichen Weſens ſind. Auf die eine oder die andere Weiſe gedacht wäre die Lehre nicht ein abſtracter, die Vielheit abſolut ausſchließender, ſondern ein realer, die Vielheit in ſich ſelbſt ſetzender Monotheismus.

Solange die Vielheit der Elemente von der Einheit beherrſcht und überwältigt iſt, bleibt die Einheit des Gottes unaufgehoben im Bewußtſeyn; ſowie die Lehre von Volk zu Volk fortſchreitet, ja unter demſelben Volk im Laufe der Zeit und der Ueberlieferung, nimmt ſie immer mehr polytheiſtiſche Färbung an, indem ſich die Elemente der organiſchen Unterordnung unter die herrſchende Idee entziehen und allmählich ſelbſtändiger ausbilden, bis zuletzt das Ganze aus ſeinen Fugen weicht, und die Einheit ganz zurück-, hingegen die Vielheit hervortritt. So fand ſchon W. Jones in den indiſchen Vedas, die wir uns nach ſeiner Meinung geraume Zeit vor der Sendung Moſis in den erſten Perioden nach der Sündfluth geſchrieben denken müßten, noch ein von dem ſpätern indiſchen Volksglauben weit entferntes, der Urreligion näher ſtehendes Syſtem. Der ſpätere Polytheismus Indiens ſtammt von der älteſten Religion nicht unmittelbar, ſondern nur durch ſucceſſive Entartung der beſſeren noch in den heiligen Büchern enthaltenen Ueberlieferungen, ab. Ueberhaupt zeigt eine genauere Aufmerkſamkeit deutlich in den verſchiedenen Götterlehren ein allmähliches und faſt ſtufenmäßiges Zurücktreten der Einheit. In dem Verhältniß, als die Einheit noch eine größere Macht hat, erſcheinen die Vorſtellungen der indiſchen und ägyptiſchen

Götterlehre noch von viel doctrinellerem Gehalt, aber in gleichem Verhältniß ungeheurer, ausschweifender, zum Theil sogar monstros; dagegen zeigt sich in dem Verhältniß, als in ihr die Einheit mehr aufgegeben ist, die griechische Mythologie zwar von geringerem doctrinellen Gehalt, aber um so poetischer; der Irrthum hat sich in ihr so zu sagen von der Wahrheit gereinigt, und hört insofern eigentlich wieder auf Irrthum zu seyn, und wird eine Wahrheit eigner Art, eine poetische, eine auf alle Realität, welche eben in der Einheit liegt, verzichtende Wahrheit, und wenn man ihren Inhalt dennoch als Irrthum aussprechen wollte, wenigstens ein reizender, schöner, und verglichen mit dem reelleren in den orientalischen Religionen, fast unschuldig zu nennender Irrthum.

Auf diese Weise wäre also die Mythologie ein auseinander gegangener Monotheismus. Dieß also die letzte Höhe, bis zu der stufenweise die Ansichten über Mythologie gelangt sind. Niemand wird dieser Ansicht absprechen, eine großartigere als die frühern zu seyn, schon weil sie nicht von der unbestimmten Vielheit zufällig aus der Natur hervorgehobener Gegenstände, sondern von dem Mittelpunkt einer die Vielheit beherrschenden Einheit ausgeht. Nicht partielle Wesen von höchst zufälliger und zweideutiger Natur, sondern der Gedanke des nothwendigen und allgemeinen Wesens, vor dem allein der menschliche Geist sich beugt, waltet durch die Mythologie und erhebt sie zu einem wahren System zusammengehöriger Momente, das im Auseinandergehen noch jeder einzelnen Vorstellung sein Gepräge aufdrückt, und daher auch nicht in eine bloße unbestimmte Vielheit, sondern nur in Polytheismus — in eine Göttervielheit enden kann.

Mit dieser letzten Ausführung nun wird — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken, denn um einen Vortrag wie den gegenwärtigen in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen, hat man immer vorzüglich die Uebergänge wahrzunehmen — hier wird nicht mehr bloß philosophisch behauptet, daß der Polytheismus, der es wirklich ist, Monotheismus voraussetzt, hier ist der Monotheismus zu einer geschichtlichen Voraussetzung der Mythologie geworden, er selbst ist wieder von einer geschichtlichen Thatsache (einer Uroffenbarung) hergeleitet; durch diese

geſchichtlichen Vorausſetzungen wird die Erklärung zur Hypotheſe, und daher zugleich einer geſchichtlichen Beurtheilung fähig.

Ihre ſtärkſte geſchichtliche Stütze hat ſie unſtreitig darin, daß ſie das einfachſte Mittel darbietet, die Verwandtſchaft der Vorſtellungen in übrigens ganz verſchiedenen Götterlehren zu erklären, und man könnte ſich in dieſer Hinſicht nur wundern, daß Creuzer dieſen Vortheil weniger beachtet, und mehr Gewicht legt auf einen ſchwer zu erweiſenden, ja in den Hauptfällen unerweislichen, hiſtoriſchen Zuſammenhang der Völker, aus dem er zum Theil jene Uebereinſtimmungen herleiten will. Aber ſchon unſere früheren Entwicklungen haben uns auf Beſtimmungen geführt, welche auch die monotheiſtiſche Hypotheſe, wie wir ſie nennen wollen, in der gegenwärtigen Geſtalt noch als ſehr unbeſtimmt erſcheinen laſſen. Wir ſind ſchon früher auf den Satz geführt worden: die Mythologie eines jeden Volks kann nur zugleich mit ihm ſelbſt entſtehen. Es können alſo auch die verſchiedenen Mythologien, und da die Mythologie nirgends in abstracto exiſtirt, ſo kann der Polytheismus überhaupt nur mit den Völkern zugleich entſtanden, und es würde demnach für den angenommenen Monotheismus kein Raum zu finden ſeyn, als in der Zeit vor Entſtehung der Völker. Etwas Aehnliches ſcheint auch Creuzer gedacht zu haben, indem er äußerte, der Monotheismus, der in der älteſten Lehre noch das Uebergewicht behauptete, habe nur ſo lange beſtehen können, als die Stämme beiſammen geblieben, mit der Scheidung derſelben habe Vielgötterei entſtehen müſſen [1].

Wir können zwar nicht beſtimmen, was Creuzer unter der Scheidung der Stämme verſtanden, wenn wir aber dafür Scheidung der Völker ſetzen, ſo zeigt ſich, daß zwiſchen dieſer und dem hervortretenden Polytheismus ſich ein doppelter Cauſalzuſammenhang denken läßt. Man könnte nämlich entweder in Uebereinſtimmung mit Creuzer ſagen: nachdem ſich die Menſchheit in Völker geſchieden hatte, konnte der Monotheismus nicht mehr beſtehen, indem die bis dahin herrſchende Lehre im Verhältniß ihrer Entfernung vom Urſprung ſich verdunkelte und

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 100. f.

immer mehr auseinander ging. Aber man könnte ebenso gut sagen: der entstehende Polytheismus war die Ursache der Völkertrennung. Und zwischen diesen zwei Möglichkeiten muß entschieden werden, soll nicht alles im Schwankenden und Ungewissen bleiben.

Die Entscheidung aber wird von folgender Frage abhangen. Ist der Polytheismus erst eine Folge von der Trennung der Völker, so muß eine andere Ursache gefunden werden können, vermöge welcher die Menschheit in Völker sich schied, es ist also zu untersuchen, ob es eine solche gibt; dieß heißt aber, es ist überhaupt zu untersuchen und die Frage zu beantworten, auf die wir schon längst hingedrängt worden: Was ist die Ursache dieser Trennung der Menschheit in Völker? Die früheren Erklärungen alle setzten Völker schon voraus. Aber wie entstanden denn Völker? Kann man glauben, eine so große und allgemeine Erscheinung, wie die Mythologie und der Polytheismus oder — denn hier ist dieser Ausdruck zuerst an seiner Stelle — das Heidenthum ist — glaubt man, sage ich, eine so mächtige Erscheinung außer dem allgemeinen Zusammenhang der großen Ereignisse, von welchen die Menschheit überhaupt betroffen wurde, begreifen zu können? Die Frage, wie Völker entstanden sind, ist also keine willkürlich aufgeworfene, sie ist eine durch unsere Entwicklung selbst herbeigeführte und darum nothwendige und unabweisliche, und wohl mögen wir uns freuen, mit dieser Frage aus der Enge der bisherigen Untersuchungen uns auf ein weiteres, allgemeineres, eben darum auch allgemeine und höhere Aufschlüsse versprechendes Gebiet der Forschung versetzt zu sehen.

Fünfte Vorlesung.

Wie entstanden Völker? Wer diese Frage etwa für überflüssig erklären wollte, der müßte entweder den Satz aufstellen: Völker waren von jeher, oder den andern: Völker entstehen von selbst. Zur ersteren Behauptung wird sich nicht leicht jemand entschließen. Wohl aber könnte man versuchen, zu behaupten, Völker entstehen von selbst, sie entstehen schon in Folge der fortwährenden Vermehrung in den Geschlechtern, wodurch nicht nur überhaupt ein größerer Raum der Erde bevölkert wird, sondern auch die Linien der Abstammung immer weiter auseinander gehen. Dieß führte jedoch nur auf Stämme, nicht auf Völker. In dem Verhältniß indeß, könnte man sagen, als mächtig anwachsende Stämme genöthigt sind, sich zu zertheilen und voneinander entfernte Wohnsitze aufzusuchen, werden sie sich gegenseitig entfremdet. Aber auch dadurch nicht bis zu verschiedenen Völkern, es müßte sich denn jedes Stammbruchstück durch hinzukommende andere Momente zum Volk machen; denn durch bloße äußere Trennung werden Stämme nicht zu Völkern. Das schlagendste Beispiel gibt die weite Entfernung zwischen den morgen- und den abendländischen Arabern. Durch Meere von ihren Brüdern getrennt, sind, einige geringe Nuancen der gemeinschaftlichen Sprache und der gemeinschaftlichen Sitten abgerechnet, die Araber in Afrika noch heutzutage, was ihre Stammgenossen in der arabischen Wüste sind. Umgekehrt hindert Stammeseinheit nicht das Auseinandergehen in verschiedene Völker, zum Beweis, daß ein von der Abstammung ganz verschiedenes und unabhängiges Moment hinzukommen muß, damit ein Volk entsteht.

Ein bloß räumliches Auseinandergehen würde stets nur gleichartige, aber nie ungleichartige Theile geben, wie Völker, die von ihrer Entstehung an sich physisch und geistig ungleichartig sind. In der geschichtlichen Zeit sehen wir wohl, wie ein Volk das andere stößt und drängt, es zwingt, sich in engere Grenzen einzuschließen oder seine ursprünglichen Wohnsitze ganz zu verlassen, ohne daß übrigens darum das vertriebene oder selbst in die größte Entfernung verschlagene Volk aufhörte seinen Charakter zu behaupten und dasselbe Volk zu seyn. Auch unter den arabischen Stämmen, sowohl denen die im Lande ihrer Geburt, als den andern, die im Innern Afrikas ihr herumschweifendes Leben fortsetzen, sich nach ihren Stammvätern benennen und unterscheiden, gibt es gegenseitige Angriffe und Kämpfe, ohne daß sie darum gegen einander zu Völkern würden, oder aufhörten eine homogene Masse zu seyn, gerade so wie es im Meer an Stürmen nicht fehlt, welche mächtige Wellen erheben, die aber nach kurzer Zeit die alte ruhige Oberfläche des Elements wiederherstellen, und ohne eine Spur zurückzulassen, in dasselbe zurückkehren, oder wie der Wind der Wüste den Sand zu verderbenbringenden Säulen aufwirbelt, der bald nachher wieder die alte gleichförmige Fläche darstellt.

Eine innere, eben darum unaufhebliche und unwiderrufliche Trennung, wie sie zwischen Völkern besteht, kann überhaupt nicht bloß von äußern, sie kann also auch nicht von bloßen Naturereignissen bewirkt seyn, an die man zunächst denken möchte. Vulkanische Ausbrüche, Erdbeben, Veränderungen des Meeresnivean, Länderzerreißungen, in welcher Ausdehnung man sie annehme, würden eine Trennung in gleichartige, aber nie in ungleichartige Theile erklären. Es müssen also jedenfalls innere, im Innern der homogenen Menschheit selbst entstehende Ursachen seyn, wodurch diese geschieden, wodurch sie sich in ungleichartige, fortan einander gegenseitig ausschließende Theile zu zersetzen bestimmt wurde. Diese inneren Ursachen könnten darum noch immer natürliche seyn. Immer noch eher als äußere Ereignisse ließen im Innern der Menschheit selbst hervortretende Divergenzen der physischen Entwicklung, die sich nach einem verborgenen Gesetz im Menschengeschlecht zu

äußern anfingen, und durch welche dann in weiterer Folge auch gewiſſe geiſtige, moraliſche und pſychologiſche Verſchiedenheiten hervortreten, als Urſachen ſich denken, durch welche die Menſchheit in Völker auseinander zu gehen beſtimmt wurde.

Um die trennende Gewalt, welche phyſiſche Divergenzen auszuüben im Stande ſind, zu beweiſen, könnte man ſich auf die Folgen berufen, die es umgekehrt jederzeit gehabt hat, wenn große Maſſen gleichſam durch göttliche Vorſicht auseinander gehaltener Menſchengeſchlechter ſich berührten oder gar vermiſchten (denn umſonſt, ſo klagt ſchon Horaz, hat der vorſehende Gott uneinbare Länder durch den Oceanus geſchieden, wenn mit frevelndem Fahrzeug gleichwohl der Menſch die verbotenen flüſſigen Räume überſchreitet); man könnte zu dieſem Ende an die weltgeſchichtlichen Krankheiten erinnern, welche die Kreuzzüge, welche das entdeckte oder nach Jahrtauſenden wiedergefundene Amerika über das Menſchengeſchlecht verbreitet haben, oder an die verheerenden Krankheiten, die im Gefolge von Weltkriegen, durch welche weit voneinander entlegene Völker in denſelben Raum zuſammengebracht und für einen Augenblick gleichſam zu Einem Volk werden, regelmäßig ſich entwickeln. Wenn die unverſehene Vereinigung durch weite Länderſtrecken, durch Ströme, Sümpfe, Berge, Wüſten voneinander abgeſchiedener Völker peſtartige Krankheiten hervorbringt; wenn (um neben dieſe größeren Beiſpiele kleinere zu ſetzen) die wenig zahlreichen Bewohner der von der Welt und dem Umgang des übrigen Menſchengeſchlechts völlig abgeſchiedenen Schetlands-Inſeln, ſo oft ein auswärtiges Schiff, ja ſo oft die Mannſchaft des jährlich wiederkehrenden, Lebensmittel und andere Bedürfniſſe ihnen zuführenden Schiffes ihre öden Geſtade betritt, von einem convulſiviſchen Huſten befallen werden, der ſie nicht eher als nach Entfernung der Fremdlinge verläßt; wenn etwas Aehnliches, ja noch Auffallenderes auf den einſamen Faröern geſchieht, wo die Erſcheinung eines auswärtigen Schiffes für die Einwohner in der Regel ein eigenthümliches Katarrhalfieber zur Folge hat, von dem nicht ſelten ein verhältnißmäßig nicht unanſehnlicher Theil ihrer ſchwachen Bevölkerung dahingerafft wird; wenn Aehnliches auf Inſeln der Südſee bemerkt wurde,

wo schon die Ankunft einiger Missionarien hinreichte, Fieber hervorzubringen, von denen man eher nichts wußte, und welche die Bevölkerung verminderten; wenn also nach einmal eingetretener Trennung die für einen Augenblick wiederhergestellte Coexistenz einander entfremdeter Menschengeschlechter Krankheiten erzeugt, so könnten ebenso anfangende Divergenzen der physischen Entwicklung und dadurch erregte Antipathien oder schon wirklich entstandene Krankheiten Ursache werden eines gegenseitigen, vielleicht instinktartigen Ausscheidens miteinander nicht länger verträglicher Menschengattungen.

Diese Hypothese also möchte unter den bloß physischen noch immer diejenige seyn, welche mit der Gesetzmäßigkeit aller ursprünglichen Vorgänge am meisten übereinstimmt; aber theils erklärt sie nur gegenseitig unverträgliche Gattungen, sie erklärt nicht Völker; theils möchten es nach andern Erfahrungen eher geistige und moralische Differenzen seyn, welche eine physische Incompatibilität gewisser Menschengeschlechter zur Folge haben. Es gehört hieher das schnelle Aussterben aller Wilden in der Berührung mit Europäern, vor denen alle Nationen, die nicht durch ihre zahllose Menge, wie die Indier und Chinesen, oder durch das Klima vertheidigt sind, wie die Neger, zu verschwinden bestimmt scheinen. In Vandiemensland ist seit der Ansiedelung der Engländer die ganze einheimische Bevölkerung erloschen. Aehnlich in Neu-Süd-Wales. Es ist als wenn die höhere und freiere Entwicklung der europäischen Nationen allen andern tödtlich werde.

Man kann von physischen Differenzen des Menschengeschlechts nicht reden, ohne sogleich an die sogenannten Menschenracen erinnert zu werden, deren Unterschied ja einigen groß genug geschienen, um sogar eine gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechts aufzugeben. Was nun freilich diese Meinung betrifft (denn in einer Untersuchung wie die gegenwärtige läßt es sich nicht vermeiden, auch über diese Frage sich irgendwie zu äußern), so möchte das Urtheil, welches den Racenunterschied als einen entscheidenden Widerspruch gegen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts ansieht, jedenfalls ein voreiliges zu nennen seyn; denn daß die Annahme einer gemeinschaftlichen Abstammung mit

Schwierigkeiten verknüpft ist, beweist nichts; zu sehr sind wir Anfänger in dieser Untersuchung, zu viele Thatsachen sind noch nicht einmal hinlänglich erkannt, um behaupten zu können, daß nicht künftige Forschungen unsern Ansichten über diesen Gegenstand eine ganz andere Richtung geben, oder Erweiterungen bringen können, an die bis jetzt nicht gedacht wird. Ist doch selbst das, was stillschweigend bei allen Erörterungen vorausgesetzt wird, bis jetzt eine bloß angenommene aber nicht bewiesene Vorstellung, daß der Proceß, durch welchen die Racenunterschiede entstanden sind, nur in einem Theil der Menschheit stattgefunden habe, dem, welchen wir jetzt wirklich zu Racen degradirt sehen (denn die europäische Menschheit sollte man eigentlich keine Race nennen), während es ebensowohl als möglich anzusehen ist, daß dieser Proceß durch die ganze Menschheit gegangen ist, und der edlere Theil der Menschheit nicht derjenige ist, der ganz von ihm freigeblieben, sondern nur derjenige, der ihn überwunden und sich eben damit zu höherer Geistigkeit aufgeschwungen hat, die wirklich existirenden Racen dagegen nur der Theil sind, der dem Proceß erlegen ist, und in dem eine jener Richtungen einer abweichenden physischen Entwicklung sich fixirt hat und zum bleibenden Charakter geworden ist. Gelingt es uns diese große Untersuchung bis zu ihrem Ende durchzuführen, so hoffen wir Thatsachen namhaft zu machen, welche dem Gedanken der Allgemeinheit jenes Processes Eingang zu verschaffen geeignet seyn möchten, und zwar solche, die nicht bloß von der Naturgeschichte hergenommen sind, z. B. von der durch neuere Entdeckungen gleichsam flüssig gewordenen Grenze zwischen den verschiedenen Racen, sondern von ganz anderen Seiten. Für jetzt genügt es auszusprechen, daß wir nicht etwa bloß zu Gunsten der Ueberlieferung oder im Interesse irgend eines sittlichen Gefühls, sondern in Folge rein wissenschaftlicher Erwägung, an der Einheit der Abstammung, welcher ohnedieß die noch immer nicht ganz umgestoßene Thatsache, daß die Nachkommen auch von Individuen verschiedener Racen selbst wieder zeugungsfähig sind, zur Seite steht, so lange festhalten müssen, als nicht die Unmöglichkeit dargethan ist, unter dieser Voraussetzung die natürlichen und geschichtlichen Unterschiede des Menschengeschlechts zu begreifen.

Wenn nun übrigens auch die vorhin in Aussicht gestellten Thatsachen sogar zum Beweis gereichen möchten, daß der Racenproceß, wie wir uns Kürze halber ausdrücken wollen, sich bis in die Zeiten der Entstehung der Völker hineingezogen habe, so ist doch zu bemerken, daß die Völker nicht, wenigstens nicht durchgängig, nach Racen geschieden sind. Es lassen sich dagegen wohl Völker nachweisen, unter denen zwischen den verschiedenen Klassen derselben nahezu wenigstens den Racenunterschieden gleichkommende Differenzen sich finden. Niebuhr schon hat die auffallend weiße Haut und Gesichtsfarbe der indischen Braminen erwähnt, die bei den anderen Kasten [1] abwärts immer dunkler wird, und bei den nicht einmal als Kaste betrachteten Parias sich in ein völliges Affenbraun verliert. Man darf Niebuhr zutrauen, daß er einen ursprünglichen Unterschied der Gesichtsfarbe nicht mit dem zufälligen verwechselte, den die verschiedene Lebensweise hervorbringt, und den man zwischen müßigen, meist im Schatten lebenden, und zwischen fast immer im Freien sich aufhaltenden, der unmittelbaren Einwirkung von Sonne und Luft ausgesetzten Menschen überall wahrnimmt. Sind die Indier das Beispiel eines Volks, unter dem eine dem Racenunterschied nahe kommende physische Verschiedenheit nur eine Abtheilung in Kasten mit sich gebracht, aber nicht die Einheit des Volks selbst aufgehoben hat: so sind die Aegypter vielleicht das Beispiel eines Volks, in welchem der Racenunterschied überwunden worden; oder wohin soll jene negerartige Race mit krauswolligem Haar und schwarzer Hautfarbe verschwunden seyn, die Herodotos noch in Aegypten sah, und die man ihm, weil er auf diesen Anblick Schlüsse über die Herkunft der Aegypter gründet, dort als die älteste gezeigt haben muß [2], wenn man nicht annehmen will, er sey gar nicht selbst in Aegypten gewesen oder habe bloß gefabelt.

Durch das bisher Vorgetragene möchte die Frage hinlänglich vorbereitet seyn: ob nicht auseinander gehende Richtungen der physischen Entwicklung anstatt die Ursachen vielmehr selbst nur eine begleitende

[1] Im Indischen heißt eine Kaste Jâti, aber auch Varna, Farbe. Siehe Journal Asiat. Tom. VI, p. 179.

[2] Herodot. L. II, c. 104.

Erſcheinung der großen geiſtigen Bewegungen waren, die mit der erſten Entſtehung und Bildung von Völkern verknüpft ſeyn mußten. Denn es liegt ſehr nahe, an die Erfahrung zu erinnern, daß ſelbſt in einzelnen Fällen eine vollkommene geiſtige Unbeweglichkeit auch gewiſſe phyſiſche Entwicklungen zurückhält, und umgekehrt eine große geiſtige Bewegung auch gewiſſe phyſiſche Entwicklungen oder Abweichungen hervorruft, wie mit der Mannigfaltigkeit geiſtiger Entwicklungen der Menſchheit Zahl und Verwicklung der Krankheiten zugenommen, wie, übereinſtimmend mit der Beobachtung, daß im Leben des Einzelnen nicht ſelten eine überwundene Krankheit den Moment einer tiefen geiſtigen Umwandlung bezeichnet, neue unter mächtigen Formen auftretende Krankheiten als parallele Symptome großer geiſtiger Emancipationen erſcheinen.[1] Und wenn die Völker, wie nicht bloß räumlich und äußerlich, ſo auch nicht durch bloße natürliche Differenzen geſchiedene ſind, wenn ſie geiſtig und innerlich einander ausſchließende, dabei aber in ſich ſelbſt unüberwindlich zuſammengehaltene Maſſen ſind, ſo läßt ſich weder die urſprüngliche Einheit des noch unzertrennten Menſchengeſchlechts, der wir doch irgend eine Dauer zuſchreiben müſſen, ohne eine geiſtige Macht denken, welche die Menſchheit in dieſer Unbeweglichkeit erhielt und ſelbſt die in ihr enthaltenen Keime auseinander weichender phyſiſcher Entwicklungen nicht zur Wirkung kommen ließ, noch iſt anzunehmen, daß die Menſchheit jenen Zuſtand, wo keine Völker, ſondern bloße Stammesunterſchiede waren, verlaſſen hätte ohne eine geiſtige Kriſis, die von der tiefſten Bedeutung ſeyn, im Grunde des menſchlichen Bewußtſeyns ſelbſt vorgehen mußte, wenn ſie ſtark genug ſeyn ſollte, um die bis dahin einige Menſchheit zu vermögen oder zu beſtimmen, daß ſie ſich in Völker zerſetzte.

Und nachdem dieß nun im Allgemeinen ausgeſprochen, daß die Urſache eine geiſtige ſeyn mußte, können wir uns nur verwundern, wie etwas ſo nahe Liegendes nicht unmittelbar erkannt worden. Denn verſchiedene Völker laſſen ſich ja ohne verſchiedene Sprachen nicht denken,

[1] Man vergleiche die bekannten Schriften des leider zu früh verſtorbenen Dr. Schnurrer.

und die Sprache iſt doch etwas Geiſtiges. Sind die Völker durch keinen ihrer äußeren Unterſchiede, zu denen die Sprache von ihrer einen Seite ja auch gehört, ſo innerlich getrennt wie durch die Sprache, und ſind erſt diejenigen Völker wirklich geſchieden, die verſchiedene Sprachen reden, ſo iſt die Entſtehung der Sprachen von der Entſtehung der Völker nicht zu trennen. Und iſt die Verſchiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Geweſenes, ſondern Entſtandenes, ſo muß eben dieß von der Verſchiedenheit der Sprachen gelten. Gab es eine Zeit, in der keine Völker, ſo auch eine, in der keine verſchiedenen Sprachen waren, und iſt es unvermeidlich, der in Völker zertrennten Menſchheit eine unzertrennte vorauszuſetzen, ſo iſt es nicht weniger unvermeidlich, den völkertrennenden Sprachen eine der ganzen Menſchheit gemeinſchaftliche vorausgehen zu laſſen. Dieß ſind lauter Sätze, an die man gewöhnlich nicht denkt, oder an welche man durch eine grübleriſche, Geiſt entmuthigende und verkümmernde Kritik (die wie es ſcheint an manchen Orten unſeres Vaterlandes ganz beſonders zu Hauſe iſt) zu denken ſich verbieten läßt, aber es ſind Sätze, die, ſowie ſie ausgeſprochen ſind, als unwiderſprechlich erkannt werden müſſen, und nicht weniger unwiderleglich iſt die mit ihnen nothwendig verbundene Folge, daß der Völkerentſtehung ſchon darum, weil ſie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit ſich brachte, im Innern der Menſchen eine geiſtige Kriſis vorausgehen mußte. Hier treffen wir mit der älteſten Urkunde des Menſchengeſchlechts, den moſaiſchen Schriften, zuſammen, gegen welche ſo viele nur darum Abneigung hegen, weil ſie mit ihr nichts anzufangen, ſie weder zu verſtehen noch zu brauchen wiſſen.

Die Geneſis[1] nämlich ſetzt die Entſtehung der Völker mit der Entſtehung der verſchiedenen Sprachen in Verbindung, aber ſo, daß ſie die Verwirrung der Sprache als die Urſache, die Entſtehung der Völker als die Wirkung beſtimmt. Denn die Abſicht der Erzählung iſt keineswegs, nur die Verſchiedenheit der Sprachen begreiflich zu machen, wie diejenigen vorgeben, die ſie für ein zu dieſem Zweck erfundenes mythiſches

[1] 1 Moſ. 11.

Philosophem erklären. Auch ist sie überhaupt keine bloße Erfindung; diese Erzählung ist vielmehr aus wirklicher Erinnerung geschöpft, die sich ja zum Theil auch bei andern Völkern erhalten[1], eine Reminiscenz — aus der mythischen Zeit allerdings, aber eines wirklichen Ereignisses derselben; denn diejenigen, die jede aus mythischer Zeit oder aus mythischen Verhältnissen sich herschreibende Erzählung sofort für Dichtung nehmen, scheinen gar nicht daran zu denken, daß jene Zeit und jene Verhältnisse, die wir mythische zu nennen gewohnt sind, doch auch wirkliche waren. Dieser Mythos also, wie man, abgesehen von der eben erwähnten falschen Bedeutung, die Erzählung allerdings sprach- und sachgemäß nennen kann, hat den Werth einer wirklichen Ueberlieferung, wobei sich denn übrigens von selbst versteht, daß wir uns vorbehalten, die Sache, und die Art, wie sie dem Erzähler von seinem Standpunkt aus erscheint, unterscheiden zu dürfen. Denn ihm z. B. ist die Völkerentstehung ein Unglück, ein Uebel, sogar eine Strafe. Außerdem müssen wir ihm auch das nachsehen, daß er ein Ereigniß, dessen Eintreten allem Anschein nach ein plötzliches war, dessen Wirkungen aber sich über einen ganzen Zeitraum erstreckten, wie gleichsam an einem Tage vollendet darstellen darf.

Aber eben darin, daß ihm die Völkerentstehung überhaupt ein Ereigniß ist, nämlich etwas, das sich nicht von selbst ohne besondere Ursache begibt, darin liegt die Wahrheit der Erzählung, so wie der Widerspruch gegen die Meinung, es bedürfe keiner Erklärung, Völker entstehen unmerklich durch die bloße Länge der Zeit und einen ganz natürlichen Verlauf. Ihm ist das Ereigniß ein unversehenes, der Menschheit, die von ihr betroffen wird, selbst unbegreifliches, in welchem Falle denn auch das kein Wunder ist, daß es jenen tiefen, dauernden Eindruck hinterließ, dessen Erinnerung selbst bis in die geschichtliche Zeit sich fortsetzte. Die Völkerentstehung ist dem alten Erzähler ein Gericht, demnach in der That, wie wir sie genannt haben, eine Krisis.

[1] Man vergl. die bekannten Bruchstücke des Abydenos bei Eusebius im 1. Buche seines Chronikons; die platonische Erzählung Politicus p. 272. B., wo dieselbe wenigstens schwach durchschimmert.

Digitized by Google

Aber als unmittelbare Urſache der Völkertrennung nennt ſie die Verwirrung der bis dahin einigen und dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftlichen Sprache. Schon damit allein iſt die Entſtehung durch einen geiſtigen Vorgang ausgeſprochen.

Denn eine Verwirrung der Sprache läßt ſich nicht ohne einen inneren Vorgang, nicht ohne eine Erſchütterung des Bewußtſeyns ſelbſt denken. Ordnen wir die Vorgänge nach ihrer natürlichen Folge, ſo iſt das Innerlichſte nothwendig eine Alteration des Bewußtſeyns, das Nächſte, ſchon mehr Aeußerliche, die unwillkürliche Verwirrung der Sprache, das Aeußerſte die Scheidung des Menſchengeſchlechts in fortan nicht bloß räumlich, ſondern innerlich und geiſtig ſich ausſchließende Maſſen, d. h. in Völker. In dieſer Ordnung hat das Mittlere zu dem Aeußerſten, welches bloße Wirkung iſt, noch immer das Verhältniß einer Urſache, nämlich das einer nächſten Urſache; die Erzählung nennt nur dieſe als die verſtändlichſte, jedem, der die trennenden Unterſchiede der Völker ins Auge faßt, zuerſt ſich darſtellende, da nämlich der Unterſchied der Sprachen zugleich ein äußerlich wahrnehmbarer iſt.

Aber auch jene Affection des Bewußtſeyns, welche zunächſt eine Verwirrung der Sprache zur Folge hat, konnte keine bloß oberflächliche ſeyn, ſie mußte das Bewußtſeyn in ſeinem Princip, in ſeinem Grund, und wenn der angenommene Erfolg, Verwirrung der bis dahin gemeinſchaftlichen Sprache, eintreten ſoll, in eben dem erſchüttern, was bisher das Gemeinſame war und die Menſchheit zuſammenhielt; die geiſtige Macht mußte wankend werden, die bis jetzt jede auseinander ſtrebende Entwicklung verhindert, die Menſchheit, ungeachtet der Theilung in Stämme, die für ſich einen bloß äußeren Unterſchied begründet, auf der Stufe einer vollkommenen, abſoluten Gleichartigkeit erhalten hatte.

Es war eine geiſtige Macht, die dieß bewirkte. Denn das Einigbleiben, das Nichtauseinandergehen der Menſchheit bedarf zu ſeiner Erklärung ſo gut einer poſitiven Urſache als das nachherige Auseinandergehen. Welche Dauer wir dieſer Zeit der homogenen Menſchheit geben, iſt inſofern ganz gleichgültig, als dieſe Zeit, in der nichts ſich ereignet,

jedenfalls nur die Bedeutung eines Ausgangspunkts, eines reinen terminus a quo hat, von dem an gezählt wird, aber in welchem selbst keine wirkliche Zeit, d. h. keine Folge verschiedener Zeiten, ist. Doch eine Dauer müssen wir dieser einförmigen Zeit geben, und diese läßt sich ohne eine jeder auseinander strebenden Entwicklung wehrende Macht durchaus nicht denken. Fragen wir aber, welche geistige Macht allein stark genug war, die Menschheit in dieser Unbeweglichkeit zu erhalten, so ist unmittelbar einzusehen, daß es ein Princip, und zwar Ein Princip, seyn mußte, von dem das Bewußtseyn der Menschen ausschließlich eingenommen und beherrscht war; denn so wie zwei Principien sich in diese Herrschaft theilten, mußten Differenzen in der Menschheit entstehen, weil diese unvermeidlich sich zwischen den beiden Principien theilte. Aber ferner, ein solches Princip, das keinem andern im Bewußtseyn Raum gab, kein anderes außer sich zuließ, konnte selbst nur ein unendliches, nur ein Gott seyn, ein Gott, der das Bewußtseyn ganz erfüllte, der der ganzen Menschheit gemeinschaftlich war, ein Gott, der sie gleichsam in seine eigene Einheit hineinzog, ihr jede Bewegung, jede Abweichung, es sey zur Rechten oder zur Linken, wie das Alte Testament öfter sich ausdrückt, versagte; nur ein solcher konnte jener absoluten Unbeweglichkeit, jenem Stillstand aller Entwicklung eine Dauer geben.

Gleichwie nun aber die Menschheit nicht entschiedener zusammen und in unbeweglicher Ruhe erhalten werden konnte, als durch die unbedingte Einheit des Gottes, von dem sie beherrscht wurde, so läßt sich von der andern Seite keine mächtigere und tiefere Erschütterung denken, als die erfolgen mußte, sowie der bis dahin unbeweglich Eine selbst beweglich wurde, und dieß war unvermeidlich, sobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtseyn sich einfanden oder hervorthaten. Dieser wie immer (denn eine nähere Erklärung ist hier noch nicht möglich) eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menschengeschlechtes unmöglich. Polytheismus also ist das Scheidungsmittel, das in die homogene Menschheit geworfen wurde. Verschiedene voneinander abweichende, im weitern Fortgang sich sogar ausschließende

Götterlehren sind das unfehlbare Werkzeug der Völkertrennung. Mögen sich, woran wir indeß nach dem bisher Verhandelten allen Grund haben zu zweifeln, andere Ursachen ersinnen lassen, welche ein Auseinandergehen der Menschheit bewirken konnten: was die Scheidung und endlich die vollkommene Trennung der Völker unaufhaltsam und unwiderstehlich bewirken mußte, war der entschiedene Polytheismus und die von ihm unzertrennliche Verschiedenheit miteinander nicht mehr verträglicher Götterlehren. Derselbe Gott, der in unerschütterlicher Selbstgleichheit die Einheit erhielt, mußte, sich selbst ungleich und wandelbar geworden, nun ebenso selbst das Menschengeschlecht zerstreuen, wie er es vorher zusammenhielt, und wie er in seiner Identität die Ursache seiner Einheit war, so in seiner Vielfältigkeit die Ursache seiner Zertrennung werden.

Diese Bestimmung des innersten Vorgangs ist freilich in der mosaischen Ueberlieferung nicht ausgesprochen, aber wenn sie bloß die nächste Ursache (die Sprachenverwirrung) nennt, hat sie die entfernte und letzte Ursache (die Entstehung des Polytheismus) wenigstens angedeutet. Von diesen Andeutungen sey für jetzt nur die eine erwähnt, daß sie als den Schauplatz der Verwirrung Babel nennt, den Ort der künftigen großen Stadt, die dem ganzen Alten Testament als der Anfang und erste Sitz des entschiedenen und nun unaufhaltsam sich verbreitenden Polytheismus gilt, als der Ort, „wo, wie ein Prophet sich ausdrückt, der güldene Kelch sich füllte, der alle Welt trunken gemacht, von dessen Wein die Völker getrunken haben“[1]. Ganz unabhängige historische Forschung, wie wir uns in der Folge davon überzeugen werden, führt ebenfalls darauf, daß in Babylon der Uebergang zum eigentlichen Polytheismus geschehen. Der Begriff des Heidenthums, d. h. eigentlich des Völkerthums — denn mehr drückt das hebräische und griechische Wort, das im Deutschen durch Heiden übersetzt wird, nicht aus — ist so unzertrennlich mit dem Namen Babel verknüpft, daß bis in das letzte Buch des Neuen Testaments Babylon als das Symbol alles Heidnischen und als heidnisch Anzusehenden gilt. Eine solche unauslöschliche symbolische

[1] Jerem. 51, 7.

Bedeutung, wie sie dem Namen Babel anhängt, entsteht nur, indem sie von einem unvordenklichen Eindruck sich herschreibt.

Neuerer Zeit zwar hat man versucht, den Namen der großen Stadt von der bedeutenden Erinnerung zu trennen, die er bewahrt, man hat versucht, ihm eine andere Ableitung zu finden, als die alte Erzählung ihm gibt. Babel sollte so viel seyn als Bâb-Bel (Pforte, Hof des Bel. Belus-Baal); aber umsonst! Die Ableitung widerlegt sich schon allein dadurch, daß bâb in dieser Bedeutung nur dem arabischen Dialekt eigen ist. Es ist vielmehr wirklich so, wie die alte Erzählung sagt: „Daher heißet ihr Name Babel, daß der Herr daselbst verwirret hatte die Sprache aller Welt." Babel ist wirklich nur Zusammenziehung von Balbel, ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetisches liegt. Sonderbar genug ist das Tonnachahmende, das in der Aussprache Babel verwischt ist, in dem spätern, einer ganz andern und viel jüngeren Sprache angehörigen Abkömmling desselben Wortes (Balbel) noch erhalten; ich meine das griechische *βάρβαρος*, Barbar, das man bisher nur von dem chaldäischen bar, draußen (extra), barja, Auswärtiger (extraneus), abzuleiten gewußt hat. Allein bei Griechen und Römern hat das Wort Barbar nicht diese allgemeine Bedeutung, sondern bestimmt die eines unverständlich Redenden, wie schon aus dem bekannten Vers des Ovidius erhellen würde:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli.

Außerdem ist bei der Ableitung von bar die Iteration der Sylbe nicht beachtet, in der vorzüglich das Tonnachahmende liegt, so wie eben diese schon allein beweisen würde, daß das Wort sich auf die Sprache bezieht, wie auch Strabo schon bemerkt hat. Das griechische Barbaros

[1] Eben diese Bedeutung ist bei dem Apostel Paulus zu erkennen, 1. Cor. 14, 11: *Ἐὰν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν* (Sinn, Bedeutung) *τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν* (ἐν) *ἐμοὶ βάρβαρος*, was Luther übersetzt: „werde ich dem Redenden undeutsch seyn, und der da redet wird mir undeutsch seyn". Diesem Gebrauch zufolge ist auch der ein *βάρβαρος*, der unverständlich redet, ohne ein extraneus zu seyn. Auch Cicero setzt dem barbarus *disertus* entgegen. Ebenso bei Platon *βαρβαρίζειν* Unverständliches vorbringen: *ἀπορῶν καὶ βαρβαρίζων*. Theaet. 175. D.

iſt alſo nur vermöge der bekannten ſo häufig vorkommenden Verwechslung der Conſonanten R und L von dem morgenländiſchen Wort balbal gebildet, das den Ton der ſtammelnden, die Laute durcheinander werfenden Sprache nachahmt, und mit der Bedeutung eines verworrenen Sprechens auch noch in der arabiſchen und ſyriſchen Sprache erhalten iſt[1].

Nun drängt ſich hier natürlich eine andere Frage auf: Wie kann der entſtehende Polytheismus als Urſache von Sprachverwirrung gedacht werden, welcher Zuſammenhang iſt zwiſchen einer Kriſis des religiöſen Bewußtſeyns und den Aeußerungen des Sprachvermögens?

Wir könnten einfach antworten: es iſt ſo, mögen wir die Verbindung einſehen oder nicht. Das Verdienſt einer Forſchung beſteht nicht immer bloß darin, ſchwierige Fragen aufzulöſen, das größere iſt vielleicht, neue Probleme zu erſchaffen und für eine künftige Unterſuchung zu bezeichnen, oder ſchon beſtehenden Fragen (wie eben der über Grund und Zuſammenhang der Sprachen) eine neue Seite abzugewinnen. Mag uns dieſe neue Seite zunächſt nur in eine noch tiefere Unwiſſenheit zu ſtürzen ſcheinen, aber gerade um ſo eher verhindert ſie uns auch, allzu leichten und oberflächlichen Auflöſungen zu vertrauen, und kann zum Mittel werden die Hauptfrage glücklicher als bisher zu beantworten, indem ſie uns zwingt, dieſelbe von einer Seite aufzufaſſen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Aber ſelbſt an Thatſachen, wenn auch vor der Hand ebenſowenig erklärbaren, die einen ſolchen Zuſammenhang bezeugen, fehlt es nicht gänzlich. Es findet ſich viel Seltſames bei Herodotos: zu dem Verwunderlichſten gehört, was er von dem attiſchen Volk ſagt: „da es eigentlich pelasgiſch ſey, habe es mit ſeiner Umwandlung in Hellenen auch die Sprache umgelernt“[2]. Die Umwandlung

[1] In der arabiſchen Ueberſetzung des N. T. iſt das Wort balbal auch für ταράσσειν (τὴν ψυχὴν) gebraucht. Act. 15, 24. — Aus gleicher Tonnachahmung iſt das Lateiniſche balbus, balbuties, das deutſche babeln, babbeln (ſchwäbiſch) = plappern; franz. babiller, babil.

[2] Τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, ἐὸν πελασγικόν, ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἕλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθεν. L. 1. c. 57.

des pelasgischen Wesens in das hellenische war, wie schon früher in diesen Vorlesungen bei Gelegenheit der berühmten Stelle des Herodotos gezeigt worden, eben der Uebergang vom noch unausgesprochenen zum entwickelten mythologischen Bewußtseyn. — Affectionen des Sprachvermögens, und zwar nicht bloß des äußern sondern des innern, die mit religiösen Zuständen zusammenhängen, will man in manchen Fällen beobachtet haben, die ich dahingestellt seyn lasse. Aber was konnte das mit Zungen Reden in der korinthischen Gemeinde, das der Apostel übrigens nichts weniger als unbedingt gelten läßt und eigentlich nur mit Schonung behandelt, aber das er eben deßhalb um so sicherer als Thatsache bezeugt, anders seyn, als die Folge einer religiösen Affection? Wir sind nur zu wenig daran gewöhnt, die Principien, von denen die unwillkürlichen religiösen Bewegungen des menschlichen Bewußtseyns bestimmt werden, als Principien von allgemeiner Bedeutung zu erkennen, die darum unter gegebenen Umständen Ursachen anderer, selbst physischer Wirkungen werden können. Lassen wir indeß immer den Zusammenhang für jetzt unerklärt; so manches ist der menschlichen Forschung durch vorsichtiges, stufenmäßiges Fortschreiten begreiflich geworden. Der in Frage stehende Zusammenhang religiöser Affectionen mit Affectionen des Sprachvermögens ist nicht räthselhafter, als wie mit einer bestimmten Mythologie oder Religionsweise auch gewisse Eigenthümlichkeiten der physischen Constitution verbunden waren. Anders der Aegypter, anders der Indier, wieder anders der Hellene organisirt, und wenn man es genauer untersucht, jeder in einer gewissen Uebereinstimmung mit der Natur seiner Götterlehre.

Doch wollen wir, mehr um die Beziehung auf Polytheismus zu rechtfertigen, die wir der alten Erzählung beilegen, als um noch ein anderes Beispiel des Zusammenhangs zu zeigen, in dem religiöse Bewegungen mit der Sprache stehen, an das der Sprachverwirrung parallele Phänomen erinnern. Dem Ereigniß der Sprachenverwirrung läßt sich in der ganzen Folge der religiösen Geschichte nur Eines an die Seite stellen, die momentan wieder hergestellte Spracheinheit (ὁμογλωσσία) am Pfingstfeste, mit dem das Christenthum, bestimmt das ganze

Menſchengeſchlecht durch die Erkenntniß des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, ſeinen großen Weg beginnt[1].

Mag es nicht als überflüſſig erſcheinen, wenn ich beifüge, daß ebenſo der Völkertrennung in der ganzen Geſchichte nur Ein Ereigniß entſpricht, die Völkerwanderung, die aber einem Sammeln, Wiederzuſammenbringen ähnlicher iſt als einer Zerſtreuung. Denn nur eine Kraft, wie ſie den höchſten Wendepunkten der Weltgeſchichte vorbehalten iſt, eine der früheren abſtoßenden, zertrennenden gleichmächtige Anziehungskraft konnte es ſeyn, die jene dazu vorbehaltenen Völker aus der noch immer unerſchöpften Vorrathskammer auf den Schauplatz der Weltgeſchichte führte, damit ſie das Chriſtenthum in ſich aufnahmen und es zu dem machten, was es werden ſollte, und wozu es allein durch ſie werden konnte.

Jedenfalls iſt offenbar: Völkerentſtehung, Sprachverwirrung und Polytheismus ſind der altteſtamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zuſammenhängende Erſcheinungen. Sehen wir von hier auf früher Gefundenes zurück, ſo iſt jedes Volk als ſolches erſt da, nachdem es ſich in Anſehung ſeiner Mythologie beſtimmt und entſchieden hat. Dieſe kann ihm alſo nicht in der Zeit der ſchon vollbrachten Abſonderung, und nachdem es bereits als Volk geworden war, entſtehen; da ſie ihm indeß ebenſowenig entſtehen konnte, ſolange es noch im Ganzen der Menſchheit als ein bis dahin unſichtbarer Theil derſelben begriffen war, ſo wird ihr Urſprung gerade in den Uebergang fallen, da es noch nicht als beſtimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff iſt ſich als ſolches auszuſcheiden und abzuſchließen.

[1] Ich hatte darum in den Vorleſungen über die Philoſophie der Offenbarung die Erſcheinung am Pfingſtfeſt „das umgekehrte Babel“ genannt, ein Ausdruck, den ich ſpäter bei andern fand. Mir ſelbſt war damals der Wink von Geſenius in dem Artikel: Babylon der Halle'ſchen Encyklopädie noch unbekannt. Schon Kirchenvätern indeß war dieſe Entgegenſtellung nicht ungewöhnlich, die inſofern wohl Anſpruch hat, für eine natürliche zu gelten. Eine andere Parallele aus der perſiſchen Lehre, wo die Sprachenverſchiedenheit (διαφωνιδία) als ein Werk des Ahriman beſchrieben, und für die Zeit der Wiederherſtellung des reinen Lichtreichs nach Beſiegung des Ahriman auch die Einheit der Sprachen verkündet iſt, iſt in der Philoſophie der Offenbarung erwähnt.

Eben dieß muß nun aber auch von der Sprache jedes Volkes gelten, daß sie sich erst bestimmt, indem es selbst zum Volk sich entscheidet. Bis dahin und so lange es noch in der Krisis, also im Werden begriffen, ist auch seine Sprache flüssig, beweglich, nicht rein von den andern ausgeschieden, so daß wirklich gewissermaßen verschiedene Sprachen durcheinander gesprochen werden [1], wie auch die alte Erzählung nur eine Verwirrung annimmt, nicht sofort eine gänzliche Ablösung der Sprachen voneinander. Von dorther, wo die Sprachen noch nicht geschieden, sondern in der Scheidung begriffen sind, mögen sich unter den Namen griechischer Gottheiten die offenbar nichtgriechischen, vorgeschichtlichen schreiben; Herodotos, dem man hellenisches Sprachgefühl wohl zutrauen darf, und der eine griechische Etymologie z. B. aus dem Namen Poseidon wohl noch ebenso gut als ein Grammatiker unserer Zeit herausgehört hätte [2], sagt, fast alle Namen der Götter seyen den Griechen von den Barbaren gekommen, womit offenbar nicht gesagt ist, daß ihnen auch die Götter selbst von den Barbaren gekommen seyen, und auch nicht gerade vor den Barbaren. Von dorther auch erklären sich wohl einzelne materielle Uebereinstimmungen zwischen Sprachen, die übrigens nach ganz verschiedenen Principien gebildet sind. Bei Vergleichungen von Sprachen findet überhaupt folgende Gradation statt: einige sind nur Dialekte derselben Sprache, wie die arabische und hebräische, hier ist Stammeseinheit; andere gehören zu derselben Formation, wie Sanscrit, Griechisch, Lateinisch, Deutsch; wieder andere weder zu demselben Stamm

[1] Also ein wahres γλώσσαις (im Plur.) λαλεῖν; auch in Korinth etwas ganz anders als das ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, dessen Erklärung das Folgende enthält: Ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν, und das nur möglich ist, wenn die Sprache, die gesprochen wird, instar omnium ist, nicht wenn bloß die verschiedenen Sprachen ihre Spannung oder Ausschließung gegeneinander verlieren; wer auf diese Weise spricht, ist dem Apostel βάρβαρος nach der schon erwähnten Stelle.

[2] Hermann erklärt ihn bekanntlich aus ποτόν (πόσις) und εἶδεσθαι, quod potile videtur, non est. (Statt potile sollte wohl, irre ich nicht, potabile stehen. Denn ein Trinkbares im allgemeinen Sinn potile — wie alles Tropfbarflüssige — ist das Meerwasser wirklich, dagegen trinkbar im besondern Sinn, dem menschlichen Geschmack annehmlich, potabile, scheint es nur zu seyn).

noch zu derſelben Formation, und doch finden ſich zwiſchen den verſchiedenen Sprachen Uebereinſtimmungen, die weder aus geſchichtlichen Verhältniſſen, wie arabiſche Wörter im Spaniſchen und Franzöſiſchen [1], noch daraus ſich erklären, daß die Sprachen zu demſelben Stamm oder zu der gleichen Entwicklungsſtufe (Formation) gehören. Beiſpiele dieſer Art gibt das Vorkommen ſemitiſcher Wörter im Sanscrit, im Griechiſchen, wie es ſcheint auch im Altägyptiſchen; dieß ſind alſo Uebereinſtimmungen, die über alle Geſchichte hinausgehen. Keine Sprache entſteht dem ſchon fertigen und vorhandenen Volk, keinem Volk alſo auch ſeine Sprache außer allem Zuſammenhang mit der urſprünglichen Spracheinheit, die auch noch in der Scheidung ſich zu behaupten ſucht.

Denn auf eine Einheit, deren Macht ſelbſt in der Zertrennung beſteht, deuten die Erſcheinungen, deutet das Benehmen der Völker, ſoweit es ohngeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar iſt.

Nicht ein äußerer Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menſchheit, ſondern nur ein Theil derſelben zu ſeyn, und nicht mehr dem ſchlechthin Einen anzugehören, ſondern einem beſondern Gott oder beſondern Göttern anheimgefallen zu ſeyn; dieſes Gefühl iſt es, was ſie von Land zu Land, von Küſte zu Küſte trieb, bis jedes mit ſich allein, und von allen fremdartigen ſich geſchieden ſah, und den ihm beſtimmten, ihm angemeſſenen Ort gefunden hatte [2]. Oder ſoll auch darin bloßer Zufall gewaltet haben? War es Zufall, der die älteſte Bevölkerung Aegyptens, die durch ihre dunkle Hautfarbe nur die düſtere Stimmung des eigenen Innern ankündigte, in das enge Nilthal führte [3], oder war es das Gefühl, nur in ſolcher Abgeſchiedenheit

[1] Das bekannte Adj. mesquin iſt ein rein-arabiſches Wort, das aus dem Spaniſchen ins Franzöſiſche überging.

[2] Nach einer Stelle des Pentateuchs (5. Moſ. 32, 8) werden die Völker angetheilt von dem Allerhöchſten (an einzelne Götter, das hebräiſche Wort hat ſonſt gewöhnlich einen Dativ nach ſich), ähnlich iſt das Platoniſche: τότε γὰρ (im erſten Weltalter) αὐτῆς πρῶτον τῆς ἀνακύκλωσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὰς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν, διοχόντων πάντη τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Politic. p. 271. D.

[3] Herod. Lib. II, c. 104.

bewahren zu können, was sie in sich bewahren sollte? Denn auch nach der Zerstreuung ließ die Angst nicht von ihnen; sie fühlten die Zerstörung der ursprünglichen Einheit, die einer verwirrenden Vielheit Platz machte, und die nicht anders als mit dem gänzlichen Verlust alles Einheitsbewußtseyns und dadurch alles Menschlichen endigen zu können schien.

Auch für diesen extremen Zustand sind die Belege uns aufbehalten, wie für alles, was wahre und gesetzmäßig fortschreitende Wissenschaft von sich aus erkennt oder fordert, aller Unbilden der Zeit ohnerachtet, sicher noch immer Denkmäler bewahrt sind; dieß ist, wie ich mich oft genug ausgedrückt, der Glaube des wahren Forschers, der nicht zu Schanden wird. Ich erinnere hier wieder an jene mehrmals erwähnte, aufgelöste und nur noch äußerlich menschenähnliche Bevölkerung des südlichen Amerika. Beispiele des *ersten*, wie man annimmt noch rohesten, und am meisten der Thierheit sich nähernden Zustandes in ihnen zu erblicken, ist ganz unmöglich, sie widerlegen im Gegentheil aufs Bestimmteste den Wahn von einem solchen stupiden Urzustand des Menschengeschlechts, indem sie zeigen, daß von einem solchen aus kein Fortschreiten möglich ist; ebensowenig fühle ich mich im Stande, auf diese Geschlechter das Beispiel von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgesunkener Völker anzuwenden. Der Zustand, in dem sie sich befinden, ist kein Problem für Köpfe, die bloß mit schon gebrauchten Gedanken sich forthelfen, der gründliche Denker wußte für sie bis jetzt keine Stelle. Wenn man Völker nicht als von selbst entstehend voraussetzen darf, wenn man für nothwendig erkennen muß, Völker zu erklären, so auch jene Massen, die obwohl physisch homogen, doch ohne alle moralische und geistige Einheit unter sich geblieben sind. Mir scheinen sie nur das traurige Resultat eben jener Krisis zu seyn, aus der die übrige Menschheit den *Grund* alles menschlichen Bewußtseyns gerettet hat, während dieser Grund für sie völlig verloren ging. Sie sind das noch lebende Zeugniß der vollbrachten, durch nichts zurückgehaltenen Auflösung; an ihnen hat sich der ganze Fluch der Zerstreuung erfüllt, — sie sind recht eigentlich die Heerde die ohne Hirten weidet, und ohne zum Volk zu werden, gingen

sie in eben der Krisis unter, welche den Völkern das Daseyn gab. Wenn sich wirklich, wie ich, unabhängig von Zeugnissen, auf deren Zuverlässigkeit ich übrigens nichts bauen möchte, annehmen will, einige Spuren von Cultur, oder vielmehr schwache Reste sinnlos fortgeübter Gebräuche unter ihnen finden, so beweisen auch diese nicht, daß sie Trümmer eines durch geschichtliche oder natürliche Katastrophen zerstörten und zersplitterten Volks sind. Denn der vorgeschichtliche, der Völkerentstehung vorausgegangene Zustand, an dem auch sie noch Theil hatten — dieser ist, wie aus unsern Erklärungen hinlänglich hervorgeht, nichts weniger als ein Zustand völliger Unkultur und thierischer Rohheit, woraus ein Uebergang zur gesellschaftlichen Entwicklung nimmer möglich gewesen wäre. Denn wenigstens die Stammeseintheilung haben wir jenem Zustand vindicirt; wo aber diese ist, da finden sich auch schon der Ehe und Familie ähnliche Verhältnisse; auch Stämme, die noch nicht zum Volk geworden, kennen wenigstens bewegliches Eigenthum und, inwiefern Eigenthum, unstreitig auch Verträge; aber kein möglicher politischer Zerfall kann ein Ganzes, das einmal ein Volk war und dem gemäße Sitten, Gesetze, bürgerliche Einrichtungen, und was mit diesen unfehlbar verbunden ist, eigenthümliche religiöse Vorstellungen und Gebräuche gehabt hat, zu einem solchen Zustand von absoluter Gesetzlosigkeit und solcher Entmenschung (Brutalität) herabbringen, wie die ist, in welcher jene Geschlechter sich befinden, die ohne Ahndung von irgend einem Gesetz, von irgend einer Verbindlichkeit, oder einer alle verpflichtenden Ordnung, sowie ohne alle religiösen Vorstellungen sind. Physische Ereignisse können ein Volk materiell zerstören, aber nicht ihm seine Ueberlieferung, seine Erinnerung, seine ganze Vergangenheit rauben, wie dieser Menschenart, die so wenig eine Vergangenheit hat, als irgend ein Geschlecht der Thiere. Wohl aber begreift sich ihr Zustand, wenn sie der Theil der ursprünglichen Menschheit sind, in dem wirklich alles Einheitsbewußtseyn untergegangen ist. Ich habe schon bemerkt, daß die Völker nicht durch ein bloßes Auseinandergehen zu erklären sind; daß es zugleich einer zusammenhaltenden Kraft bedarf: an jenen sehen wir, was die ganze Menschheit geworden wäre, hätte sie von der ursprünglichen Einheit nichts gerettet.

Auch eine andere Betrachtung weist ihnen diese Stelle an. Von der Wahrheit, welche in der alten Erzählung von der Sprachverwirrung liegt, zeugen ganz insbesondere diese Geschlechter. Der Ausdruck Verwirrung ist bereits hervorgehoben worden. Verwirrung entsteht nur, wo mißhellige Elemente, die nicht zur Einheit gelangen, ebensowenig auseinander können. In jeder werdenden Sprache wirkt die ursprüngliche Einheit fort, wie eben zum Theil die Verwandtschaft der Sprachen zeigt; eine Aufhebung aller Einheit wäre die Aufhebung der Sprache selbst, damit aber alles Menschlichen; denn der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelnheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseyns fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn. Die Sprachen vorzugsweise menschlicher und geistig zusammengehaltener Völker verbreiten sich über große Räume, und solcher Sprachen gibt es nur wenige. Hier ist also eine Gemeinschaft des Bewußtseyns noch in großen Massen erhalten. Ferner bewahren diese Sprachen in sich noch immer Bezüge auf andere, Spuren einer ursprünglichen Einheit, Zeichen von gemeinschaftlicher Abkunft. Ich bezweifle jede materielle Uebereinstimmung zwischen den Idiomen jener amerikanischen Bevölkerung und zwischen eigentlichen Völkersprachen, sowie ich dahingestellt lassen muß, inwieweit das Studium, das man diesen Idiomen geschenkt hat, die Hoffnung erfüllen konnte, in der man es unternahm, auf wirkliche, nämlich auf genetische Elemente derselben zu gelangen; auf letzte Elemente wird man in ihnen gekommen seyn, aber auf Elemente der Zersetzung, nicht der Zusammensetzung und des Werdens. Unter jener Bevölkerung ist nach Azara die Guarani-Sprache noch die einzige, die in einem weiteren Umfang verstanden wird, und auch dieß fordert vielleicht noch genauere Untersuchung. Denn sonst, wie derselbe Azara bemerkt — und dieser ist durch jene Länder nicht hindurchgegangen, er hat in ihnen gelebt und Jahre lang verweilt — sonst wechselt die Sprache von Horde zu Horde, ja von Hütte zu Hütte, so daß oft nur die Mitglieder derselben Familie einander verstehen; und nicht bloß dieß, sondern das Sprachvermögen selbst scheint bei ihnen dem Ausgehen und Erlöschen nahe zu seyn. Ihre Stimme ist niemals stark und sonor, sie reden nur

Digitized by Google

leiſe, ohne jemals zu ſchreien, ſelbſt nicht, wenn man ſie tödtet. Sie bewegen beim Sprechen kaum die Lippen, und begleiten ihre Rede mit keinem Blick, der zur Aufmerkſamkeit auffordert. Zu dieſer Gleichgültigkeit geſellt ſich eine ſolche Abneigung zu ſprechen, daß wenn ſie mit jemand zu thun haben, der hundert Schritte vor ihnen iſt, ſie nie rufen, ſondern laufen, ihn einzuholen. Die Sprache ſchwebt alſo hier auf der letzten Grenze, jenſeits welcher ſie ganz aufhört, ſowie man wohl fragen dürfte, ob Idiome, deren Laute meiſt Naſen- und Gurgel-, nicht Bruſt- und Lippentöne ſind, und dem größten Theile nach durch Zeichen unſerer Schriftſprache nicht auszudrücken ſind, noch überhaupt Sprachen zu heißen verdienen [1].

Dieſe Angſt alſo, dieſes Entſetzen vor dem Verluſt alles Einheitsbewußtſeyns hielt die vereint Gebliebenen zuſammen, und trieb ſie an, wenigſtens eine partielle Einheit zu behaupten, um, wenn nicht als Menſchheit, doch als Volk zu beſtehen. Dieſe Angſt vor dem gänzlichen Verſchwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menſchlichen Bewußtſeyns gab ihnen nicht nur die erſten Anſtalten religiöſer Art, ſondern ſelbſt die erſten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was ſie von der Einheit gerettet hatten zu erhalten und gegen weitere Zerſtörung zu ſichern. Da nach einmal verlorener Einheit auch der Einzelne ſich abzuſchließen und eigenen Beſitzes ſich zu verſichern ſuchte, boten ſie alles auf, die entfliehende feſtzuhalten 1) durch Bildung beſonderer Gemeinſchaften, zumal ſtrenge Abſonderung derjenigen, in denen das Gemeinſame, das Einheitsbewußtſeyn fortleben ſolle: die Kaſteneintheilung, deren Grundlage ſo alt iſt als die Geſchichte und allen Völkern gemein, deren uns bekannte Verfaſſung aus dieſer Zeit ſich herſchreibt, und die keine andere Abſicht hatte, als in ſolcher Abſchließung jenes Bewußtſeyn ſicherer zu bewahren, und mittelbar auch für die Andern zu erhalten, in denen es unvermeidlich mehr und mehr ſich verlor; 2) durch

[1] Ils parlent ordinairement beaucoup de la gorge et du nez, le plus souvent même il nous est impossible d'exprimer avec nos lettres leurs mots ou leurs sons. Azara, Voyages T. II, p. 5, womit p. 14 und 57 zu vergleichen.

ſtrenge Prieſterſatzungen, Feſtſtellung des Wiſſens als Doctrin, wie beſonders in Aegypten geſchehen ſcheint[1]; äußerlich aber ſich zuſammenzuhalten ſuchten ſie 3) durch jene offenbar einer vorhiſtoriſchen Zeit angehörigen Monumente, die ſich in allen Theilen der bekannten Erde finden und durch Größe und Zuſammenfügung Zeugniß von faſt übermenſchlicher Stärke ablegen, und durch welche wir unwillkürlich an jenen verhängnißvollen Thurm erinnert werden, den die älteſte Erzählung da erwähnt, wo von der Zerſtreuung der Völker die Rede iſt. Die Erbauer ſagen zu einander: Laſſet uns eine Veſte und einen Thurm bauen, deß Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen, denn wir möchten vielleicht zerſtreut werden über die ganze Erde. Sie ſagen dieß noch ehe die Sprache ſich verwirrt, ſie ahnden das Bevorſtehende, die Kriſis, die ſich ihnen ankündigt.

Sie wollen ſich einen Namen machen. Gewöhnlich: daß wir uns berühmt machen. Allein die hier redende Menge kann doch nicht daran denken, wie man es nach dem Sprachgebrauch allerdings überſetzen kann, berühmt zu werden, ehe ſie einen Namen hat, d. h. ehe ſie ein Volk iſt, wie auch kein Menſch einen Namen, wie man zu ſagen pflegt, ſich machen könnte, wenn er nicht vorher einen hätte. Der Natur der Sache nach muß alſo hier der Ausdruck in ſeiner noch unmittelbaren Bedeutung genommen werden, von welcher die andere (berühmt werden) bloße Folge iſt. — Nach ihrer eigenen Rede alſo waren ſie bis dahin eine namenloſe Menſchheit; der Name iſts, der ein Volk wie ein Individuum von den andern unterſcheidet, abſondert, aber eben darum zugleich zuſammenhält. Die Worte, „daß wir uns einen Namen machen", heißen demnach nichts anders, als „daß wir ein Volk werden"[2], und als Grund davon geben ſie an: damit ſie nicht zerſtreut werden in alle Länder. Alſo die Angſt, zerſtreut zu werden, gar kein Ganzes mehr

[1] *Πρῶτοι μὲν ὧν ἀνθρώπων, ὧν ἡμεῖς ἴδμεν, Αἰγύπτιοι λέγονται θεῶν τε ἔννοιαν λαβεῖν, καὶ ἱρὰ ἰδρύσασθαι — — πρῶτοι δὲ καὶ ὀνόματα ἱρὰ ἔθεσαν, καὶ λόγους ἱρούς ἐξεῦρον.* Lucian. de Syria Dea c. 2.

[2] 1. Moſ. 12, 2 verſpricht Jehovah dem Abraham, ihn zum großen Volk und ſeinen Namen groß zu machen.

zu seyn, sondern sich völlig aufzulösen, bewegt sie zu der Unternehmung. An feste Wohnsitze wird erst gedacht, wenn die Menschheit in Gefahr ist sich ganz zu verlieren und zu zergehen, aber mit der ersten festen Stätte beginnt die Absonderung, also auch die Abstoßung und die Ausschließung, wie der Thurm zu Babel, der die gänzliche Zerstreuung verhindern soll, Anfang und Anlaß der Völkertrennung wird. In die Zeit eben dieses Uebergangs gehören also auch jene Monumente einer vorgeschichtlichen Zeit, besonders die für kyklopisch ausgegebenen und von den Griechen so genannten Werke in Griechenland, auf Inseln des mittelländischen Meers, hie und da selbst auf dem Festland Italiens; Werke die Homeros, die Hesiodos schon gesehen[1], Mauern und Zinnen, bald aus unbehauenen Steinen ohne Cement ausgeführt, bald aus unregelmäßigen Polygonen zusammengefügt, Denkmäler eines für die späteren Griechen selbst fabelhaft gewordenen Geschlechts, das keine anderen Spuren seines Daseyns zurückgelassen, aber dennoch mehr, als man gewöhnlich denkt, von wirklicher historischer Bedeutung ist. Denn wie Homer in der Odyssee das Leben der Kyklopen beschreibt, wie sie ohne Gesetz, ohne Volksversammlungen, jeder mit Weibern und Kindern für sich lebt und keiner des andern achtet[2], müssen wir urtheilen, daß in ihnen schon ein Anfang zu jenen völlig aufgelösten Geschlechtern ist, die sich eben dadurch auszeichnen, daß keiner sich um den Andern bekümmert, daß sie sich untereinander so fremd bleiben, wie Thiere sich fremd bleiben, und durch kein Bewußtseyn irgend einer Zusammengehörigkeit verbunden sind. In der neuen Welt ist dieser Zustand, den bei Homer die Kyklopen darstellen, erhalten, während dasselbe Geschlecht in Griechenland von der immer mächtiger nachdringenden Bewegung verschlungen, dem dadurch entstandenen Volk nur noch in der Erinnerung bleibt. Bei Homer wohnen sie noch in natürlichen, aber wie es scheint

[1] Einstweilen, denn wir hoffen später hierauf zurückzukommen, verweise ich wegen des vorhomerischen Alters der kyklopischen Werke in Griechenland auf meine in der Akad. der Wissensch. zu München vorgetragene und im zweiten Jahresbericht derselben (1829–1831) im Auszug befindliche Abhandlung.

[2] — — οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν. Odyss. IX, 115.

künſtlich erweiterten Grotten, gleichwie die ſpätere Sage ihnen auch die unterirdiſchen Bauten, die Grotten und Labyrinthe von Megara, Nauplia (Napoli di Malvasia) u. a. zuſchrieb. Aber daſſelbe Geſchlecht geht von dieſen in der Subſtanz der Erde ausgeführten Bauwerken zu jenen über die Erde ſich erhebenden Monumenten fort, die mit von der Erde unabhängigem und freiem Material ausgeführt ſind; aber mit dieſen zugleich verſchwindet es ſelbſt; denn an dieſe Werke knüpft ſich der Uebergang zum Volk, in welchem jenes Uebergangsgeſchlecht untergeht.

Sechste Vorlesung.

Nach der zunächst vorausgegangenen Entwicklung, der man indeß leicht ansieht, daß sie noch manche nähere Bestimmungen von der weiteren Forschung zu erwarten hat, scheint es nun nicht mehr zweifelhaft seyn zu können, daß diejenige Erklärung, welche dem Polytheismus einen Monotheismus — nicht bloß überhaupt, sondern einen geschichtlichen — voraussetzt, und zwar in der Zeit vor der Trennung der Völker, es seyn werde, bei welcher auch wir stehen bleiben müssen. Die einzige Frage, welche zwischen dieser Erklärung und uns zweifelhaft war, ob die Völkertrennung vorausgegangen und den Polytheismus zur Folge gehabt habe oder umgekehrt, ist, wir müssen so urtheilen, ebenfalls erledigt; denn davon glauben wir uns durch das Vorhergehende hinlänglich überzeugt zu haben, daß keine vom Polytheismus unabhängige Ursache der Völkerentstehung zu finden sey, und folgenden, aus der bisherigen Entwicklung resultirenden Schluß betrachten wir als den Grund, auf welchem wir fortbauen:

Wenn die Menschheit in Völker sich trennte, sowie in dem bis dahin einigen Bewußtseyn verschiedene Götter hervortraten: so konnte die der Trennung vorausgegangene Einheit des Menschengeschlechts, die wir uns ebensowenig ohne eine positive Ursache denken können, durch nichts so entschieden erhalten werden, als durch das Bewußtseyn Eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinschaftlichen Gottes.

In diesem Schlusse ist jedoch keinerlei Entscheidung darüber enthalten, ob der allgemeine und dem ganzen Menschengeschlechte gemeinschaftliche Gott, darum, weil er ein solcher war, nothwendig auch der im Sinn des Monotheismus und zwar im Sinn eines geoffenbarten

Monotheismus Eine war, ob er überhaupt ein schlechthin unmythologischer, alles Mythologische von sich ausschließender seyn mußte.

Man wird freilich fragen, was dieser der Menschheit gemeinschaftliche Gott denn anders habe seyn können, als der wahrhaft Eine und ein noch völlig unmythologischer; und auf die Beantwortung dieser Frage kommt es nun eigentlich an: durch sie hoffen wir eine Basis zu gewinnen, auf welche sich nicht mehr bloß hypothetische, sondern kategorische Schlüsse über den Ursprung der Mythologie bauen lassen.

Ich werde aber auf diese Frage nicht antworten können, ohne tiefer, als es bis jetzt geschehen und bis jetzt auch nöthig gewesen ist, in die Natur des Polytheismus, der doch erst mit der religiösen Erklärung für uns zur Hauptfrage geworden ist, einzudringen.

Hier wollen wir denn auf einen Unterschied im Polytheismus selbst aufmerksam machen, der in allen bisher vorgekommenen Erklärungen übergangen war, auf den eben darum auch wir keine Rücksicht genommen, der aber jetzt zur Sprache kommen muß.

Keinem nämlich, der darauf hingewiesen wird, kann es entgehen, daß ein großer Unterschied ist zwischen dem Polytheismus, welcher entsteht, wenn zwar eine größere oder kleinere Anzahl von Göttern gedacht ist, aber die einem und demselben Gott als ihrem höchsten und herrschenden untergeordnet sind, und zwischen dem, welcher entsteht, wenn mehrere Götter angenommen sind, aber deren jeder in einer gewissen Zeit der höchste und herrschende ist, und die daher einander nur folgen können. Denken wir uns, die griechische Göttergeschichte hätte statt der drei Göttergeschlechter, die sie aufeinander folgen läßt, nur ein einziges, etwa das des Zeus, so wüßte sie auch nur von miteinander gleichzeitigen und coexistirenden Göttern, die sich alle in Zeus als ihre gemeinschaftliche Einheit auflösten, sie wüßte nur von simultanem Polytheismus. Nun hat sie aber drei Götter-Systeme, und in jedem ist Ein Gott der höchste, in dem ersten Uranos, in dem zweiten Kronos, in dem dritten Zeus. Diese drei Götter also können nicht gleichzeitige, sondern nur sich gegenseitig ausschließende und daher in der Zeit aufeinander folgende seyn. So

lang Uranos herrscht, kann Kronos nicht herrschen, und soll Zeus zur Herrschaft gelangen, muß Kronos in die Vergangenheit zurücktreten. Diesen Polytheismus also werden wir den *successiven* nennen.

Nun ist aber auch sogleich Folgendes einzusehen. Durch die zweite Art allein ist die Einheit, oder, um es ganz bestimmt auszudrücken, die Einzigkeit des Gottes entschieden aufgehoben: der successive Polytheismus erst ist der wahre, der *eigentliche*. Denn was die Götter betrifft, die einem höchsten gemeinschaftlich unterworfen sind, so sind sie zwar diesem, wenn man will, gleichzeitige, aber darum nicht *gleiche*; sie sind in ihm; *er* ist *außer* ihnen; *er* ist der sie begreifende, aber nicht von ihnen begriffene; er zählt nicht zu ihnen und ist, wenn auch nur als ihre emanative Ursache gedacht, wenigstens der *Natur* und dem *Wesen* nach eher denn sie. Die Vielheit der andern berührt *ihn* nicht, er ist immer der Eine, *seines Gleichen nicht kennende*, denn sein Unterschied von ihnen ist nicht ein Unterschied der bloßen Individualität, wie der zwischen ihnen selbst, sondern ein Unterschied der ganzen Art (differentia totius generis); hier ist kein *wirklicher* Polytheismus, denn alles löst sich zuletzt wieder in Einheit auf, oder ein Polytheismus nur etwa so, wie auch die jüdische Theologie die Engel ebenfalls Elohim (Götter) nennt, ohne zu fürchten, daß der Einzigkeit des Gottes, dessen bloße Diener und Werkzeuge sie sind, dadurch zu nahe getreten werde. Hier ist zwar *Göttervielheit* aber keine *Vielgötterei*. Diese entsteht erst, wenn *mehrere höchste* und so weit sich gleiche Götter aufeinander folgen, die nicht wieder in eine höhere Einheit sich auflösen können. Diesen Unterschied zwischen Göttervielheit und Vielgötterei müssen wir also genau festhalten, um übrigens jetzt zu der Sache, um die es eigentlich zu thun ist, überzugehen.

Denn *Sie* begreifen sogleich und ohne Erinnerung, daß diese beiden Arten von Polytheismus ein sehr verschiedenes Verhältniß zu jeder Erklärung haben. Fragt man, *welcher* von beiden hauptsächlich Erklärung fordert, so ist es offenbar der successive; *dieser* ist das Räthsel, hier liegt die Frage, aber eben darum auch der Aufschluß. Der simultane ist allerdings ganz leicht und einfach durch das bloße Auseinandergehen

einer urſprünglichen Einheit zu begreifen, nicht ebenſo leicht auf dieſelbe Weiſe der ſucceſſive, kaum wenigſtens ohne künſtliche und erzwungene Nebenannahmen.

Der ſucceſſive kommt auch darum zuerſt in Betracht, weil er über jeden ſimultanen hinausreicht, und alſo im Ganzen den ſimultanen einſchließt, während er ſelbſt der abſolut und frei daſtehende iſt.

Nun wollen wir uns aber aufrichtig geſtehen, daß durch alles bisher in dieſer ganzen Verhandlung Vorgekommene nicht das Geringſte geſchehen iſt für die Erklärung des ſucceſſiven Polytheismus, und wir gewiſſermaßen in der Lage ſind, ganz von vorn anzufangen, indem wir fragen: Wie iſt Vielgötterei zu begreifen?

Aber ſowie wir die Unterſuchung nur aufnehmen, wird uns klar, daß wir mit dieſer Frage auf einem ganz andern Boden und Gebiet, dem der Wirklichkeit ſtehen, und daß wir einer Wahrheit uns nähern, vor der alle bloßen Hypotheſen wie Nebel vor der Sonne verſchwinden müſſen.

Nach der griechiſchen Theogonie (ſie erzählt es wenigſtens ſo) gab es alſo einmal eine Zeit, wo allein Uranos herrſchte. Sollte nun dieß eine bloße Fabel, auch etwas rein Erdachtes und Erfundenes ſeyn? Hat es nicht vielleicht wirklich eine Zeit gegeben, wo bloß der Gott des Himmels verehrt wurde, wo man von einem andern, von einem Zeus, und ſelbſt von einem Kronos nichts wußte, und iſt nicht auf dieſe Weiſe die vollendete Göttergeſchichte zugleich die hiſtoriſche Urkunde ihrer eigenen Entſtehung? werden wir dieſer gegenüber noch glaublich finden, die Mythologie ſey auf einmal durch Erfindung eines einzelnen oder weniger einzelnen, oder (die andere Hypotheſe) durch das bloße Auseinandergehen einer Einheit entſtanden, woraus im beſten Fall nur ein ſimultaner Polytheismus, ein bloßes ſtationäres Nebeneinander, im letzten Reſultat nur ein unerfreuliches Alleinerlei hervorgehen könnte, nicht die lebendige Aufeinanderfolge der beweglichen vieltönigen, weil reichgegliederten Mythologie?

Urtheilen wir richtig, ſo iſt gerade das Succeſſive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das wirklich Geſchichtliche, alſo auch

das Wirkliche, die Wahrheit derſelben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demſelben auf hiſtoriſchem Grund, auf dem Boden des wirklichen Hergangs.

Daß es die wirkliche Geſchichte ihrer Entſtehung iſt, welche die Mythologie in der Aufeinanderfolge ihrer Götter bewahrt hat, wird vollends unwiderſprechlich, wenn man die Mythologien verſchiedener Völker miteinander vergleicht. Hier zeigt ſich, daß die Götterlehre, welche in den Mythologien der ſpäteren Völker nur noch als vergangene vorkommen, die wirklichen und gegenwärtigen der früheren waren, ſowie umgekehrt, daß die herrſchenden Götter der früheren Völker in die Mythologien der ſpäteren nur als Momente der Vergangenheit aufgenommen ſind. So erſt wird die oft erwähnte Uebereinſtimmung richtig aufgefaßt und erklärt. In dem vornehmſten, wir würden richtiger ſagen in dem ausſchließlich herrſchenden Gott der Phönikier erkennen die Hellenen mit der beſtimmteſten Gewißheit den Kronos ihrer eigenen Göttergeſchichte und nennen ihn auch ſo; man hat leicht die Unterſchiede zwiſchen dem phönikiſchen Gott und dem griechiſchen zu zeigen, um damit zu beweiſen, daß dieſer in keinem Bezug (Verwandtſchaft) mit jenem ſteht, aber alle dieſe Unterſchiede werden durch den einen vollkommen erklärt, daß in der phönikiſchen Mythologie Kronos noch der allein herrſchende, in der helleniſchen der verdrängte und von einem ſpätern Gott bereits überwundene iſt, Kronos in jener der gegenwärtige, in dieſer nur noch der vergangene iſt. Wie konnten aber die Hellenen in dem phönikiſchen ihren Gott erkennen, wenn nicht ſie ſelbſt ihres Kronos als einer wirklichen, nicht bloß vorgeſtellten und fingirten Vergangenheit ſich bewußt waren?

Welche unnatürliche Erklärungen würden erſt entſtanden ſeyn, hätten die früheren Hypotheſen ſich nicht damit begnügt, nur den Polytheismus überhaupt, anſtatt vorzüglich und zuerſt den geſchichtlichen, zu erklären. Eine ſolche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt; ſie kann nicht erdichtet ſeyn; wer ſich oder andern einen Gott macht, macht ſich und andern wenigſtens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, daß etwas gleich als vergangen geſetzt werde; zum

Vergangenen kann alles nur werden, es muß also erst gegenwärtig gewesen seyn; was ich als Vergangenes empfinden soll, muß ich erst als ein Gegenwärtiges empfunden haben. Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur Stufe, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muß aber wirklich als Stufe, als Moment festgehalten werden, sonst könnte kein successiver Polytheismus entstehen; einmal muß er das Bewußtseyn beherrscht und sogar ganz eingenommen haben; und wenn er verschwunden ist, durfte er nicht ohne Widerstand und Kampf verschwinden, denn sonst wäre er nicht behalten worden.

Nähmen wir, um das Aeußerste zu versuchen, sogar an, es hätte ein welterklärender Philosoph der Urzeit die Bemerkung gemacht, daß die Welt, wie sie ist, nicht durch eine einzige Ursache erklärbar sey, und nicht ohne eine gewisse Aufeinanderfolge von wirkenden Mächten oder Potenzen habe entstehen können, in welcher je die eine der andern zu Grund gelegt worden, und er habe demgemäß auch eine entsprechende Folge solcher Ursachen, die er als Persönlichkeiten vorgestellt, in seine Kosmogonie aufgenommen: so würde, welchen Erfolg wir übrigens seiner Erfindung geben mögen, für bloß als vergangen gedachte und vorgestellte Götter nie jene religiöse Scheu und Ehrfurcht entstanden seyn, mit der wir nicht nur in der griechischen Mythologie, sondern selbst in der griechischen Poesie und Kunst, den Kronos umgeben finden. Diese religiösen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott sind keine bloße poetische Lüge, sie sind wirklich empfundene, und auch nur darum etwas wahrhaft Poetisches; wirklich empfunden konnten sie aber nur seyn, wenn dem Bewußtseyn eine Erinnerung des Gottes geblieben, wenn ihm in Folge stetiger und ununterbrochener Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht auch jetzt noch immer eingeprägt, daß dieser Gott einst, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrscht hatte.

Allerdings hat die Mythologie keine Realität außer dem Bewußtseyn; aber wenn sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser Verlauf, diese Succession von Vorstellungen selbst, diese kann nicht wieder als eine solche bloß vorgestellt seyn, diese muß wirklich stattgehabt, im Bewußtseyn

wirklich ſich ereignet haben; dieſe iſt nicht von der Mythologie, ſondern umgekehrt die Mythologie iſt von ihr gemacht; denn die Mythologie iſt eben nur das Ganze dieſer Götterlehren, die ſich wirklich gefolgt ſind, und ſie iſt alſo durch dieſe Folge entſtanden.

Gerade weil die Götter bloß in Vorſtellungen exiſtiren, kann der ſucceſſive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtſeyn erſt ein Gott geſetzt iſt, an deſſen Stelle ein anderer tritt, der ihn — nicht ſchlechthin aufhebt (da würde das Bewußtſeyn auch aufhören von ihm zu wiſſen), aber der ihn wenigſtens aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und nicht der Gottheit überhaupt, wohl aber der ausſchließlichen, entſetzt. Hiemit iſt eben nur, was man ſo oft rühmen hört, aber ſo ſelten wirklich findet, die reine Thatſache ausgeſprochen; die Thatſache iſt nicht erſchloſſen, ſie liegt im ſucceſſiven Polytheismus ſelbſt vor. Wir erklären nicht, warum jener erſte ein ſolcher iſt, daß ein anderer ihm folgt, nicht, nach welchem Geſetz dieſer ihm folgt; dieß alles bleibt dahingeſtellt, nur als Thatſache wird behauptet, daß es ſo geweſen, daß die Mythologie, wie ſie ſelbſt zeigt, auf dieſe Weiſe — nicht durch Erfindung, nicht durch ein Auseinandergehen, ſondern durch eine Folge entſtanden iſt, die im Bewußtſeyn wirklich ſtattgehabt hat.

Die Mythologie iſt keine bloß als ſucceſſiv vorgeſtellte Götterlehre. Ein Kampf zwiſchen den aufeinander folgenden Göttern, wie er in der Theogonie vorkommt, würde ſich unter den mythologiſchen Vorſtellungen gar nicht finden, wenn er nicht im Bewußtſeyn der Völker, die von ihm wiſſen, und inſoferne im Bewußtſeyn der Menſchheit, von der jedes Volk ein Theil iſt, wirklich ſtattgefunden hätte. Der ſucceſſive Polytheismus iſt nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtſeyn der Menſchheit habe nacheinander in allen Momenten desſelben wirklich verweilt. Die aufeinander folgenden Götter haben ſich des Bewußtſeyns wirklich nacheinander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeſchichte, alſo die eigentliche Mythologie, konnte ſich nur im Leben ſelbſt erzeugen, ſie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes ſeyn.

Indem ich die letzten Worte ausspreche, gereicht es mir zur Freude zu bemerken, daß dieselben Ausdrücke wenigstens in einer seiner gelegenheitlichen Aeußerungen auch von Creuzer in Bezug auf die Mythologie gebraucht worden sind. Offenbar hat hier der natürliche Eindruck über eine vorgefaßte Annahme gesiegt, und wenn wir dem geistvollen Mann in Ansehung des Formellen seiner Erklärung zum Theil widersprechen, so machen wir nur gegen ihn geltend, was er im richtigsten und wahrsten Gefühl selbst ausgesprochen.

Niemand kann verkennen, daß eine Succession von Vorstellungen, durch die das Bewußtseyn wirklich hindurch gegangen ist, die einzige naturgemäße Erklärung des mythologischen Polytheismus ist.

Gehen wir nun mit dieser Einsicht auf die Hauptfrage zurück, um deren willen diese ganze letzte Erörterung stattgehabt hat, auf die Frage, welche zu wissen verlangt, ob jener dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Gott nothwendig der unbedingt-Eine und daher ganz unmythologische seyn mußte, so sehen Sie von selbst, daß dieß keine nothwendige Folge ist, und die Wirkung, sowohl was das Zusammenhalten als was die nachherige Trennung betrifft, wenigstens ganz ebenso erreicht wird, wenn auch dieser Gott bloß das erste, nur noch nicht als solches erklärte und erkannte Element einer Götterfolge, d. h. eines successiven Polytheismus, ist. Denken Sie sich diesen im Bewußtseyn zuerst erscheinenden Gott = A, so ahndet das Bewußtseyn nicht, daß ihm ein zweiter = B bevorstehe, der erst neben, bald über den ersten sich stellen wird. Dieser ist also bis jetzt nicht nur überhaupt, sondern er ist in einem Sinn der Eine, in welchem es kein folgender wieder seyn kann. Denn dem Gott B ist im Bewußtseyn der Gott A, dem Gott C (denn es ist Ursache anzunehmen, daß der zweite, der den ersten verdrängt, nur einem dritten den Weg bahne), dem dritten also, wenn er sich anmeldet, sind A und B im Bewußtseyn bereits vorausgegangen. Aber der Gott A ist der, vor dem kein anderer war, und nach dem — so stellt es sich das Bewußtseyn vor — kein anderer seyn wird; er ist ihm also nicht der bloß zufällig, sondern in der That der schlechthin, der unbedingt-Eine. Noch ist keine Vielgötterei

Digitized by Google

im jetzt bestimmten Sinn des Wortes. Versteht man daher unter Monotheismus nur das Gegentheil von Vielgötterei, so ist im Bewußtseyn noch wirklich Monotheismus; aber es ist leicht einzusehen, daß dieser — zwar für die in ihm begriffene Menschheit absoluter ist, an sich und für uns aber bloß relativer. Denn der absolut-Eine Gott ist der, welcher auch nicht die Möglichkeit anderer Götter außer sich zuläßt, der bloß relativ-einzige der, welcher nur wirklich keinen andern vor, neben oder nach sich hat. Es ist ganz hieher anwendbar, was Hermann scharfsinnig bemerkt: Eine Lehre, welche bloß zufällig nur Einen Gott kennt, ist der Sache nach wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von Einem weiß, weil sie von andern, oder wie wir zunächst sagen würden, von einem andern, noch nicht gehört hat[1]. — Von unserm Gott A werden wir also sagen: Er ist für die Menschheit, solange sie von einem zweiten nicht weiß, ein vollkommen unmythologischer, wie in jeder Aufeinanderfolge, deren Elemente wir durch A, B, C, bezeichnen, A erst ein Glied derselben ist, wenn ihm B wirklich folgt. Ein mythologischer Gott ist der, welcher Glied einer Göttergeschichte ist; der angenommene Gott ist dieß noch nicht wirklich; aber er ist darum nicht ein seiner Natur nach unmythologischer, wiewohl er ein solcher scheinen kann, solange der andere sich nicht ankündigt, der ihn seiner Absolutheit entsetzen wird.

Dächten wir uns, mit dem ersten Gott, aber ihm untergeordnet, sogar ein System von Göttern gesetzt, so würde damit zwar eine Göttervielheit, aber noch immer keine Vielgötterei gesetzt seyn, und auch die Götter dieses Systems könnten noch immer der ganzen Menschheit gemeinschaftlich seyn; denn sie sind noch nicht verschiedenartige Götter, wie z. B. in der griechischen Theogonie die Uranos- die Kronos-, die Zeus-Götter verschiedenartige sind; sie sind durchaus Götter von einerlei Art. Jedes Element, das kein anderes außer sich hat, von dem es bestimmt wird, bleibt immer und nothwendig sich selbst gleich. Aendert sich der herrschende Gott nicht, so können auch die ihm

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung d. M. S. 87.

untergeordneten ſich nicht ändern, und weil ſie ſtets dieſelben bleiben, können ſie auch nicht für Verſchiedene verſchiedene und andere ſeyn, alſo nicht aufhören, die allen gemeinſchaftlichen zu ſeyn.

Das bisher Vorgetragene iſt nun bereits hinreichend zum Beweis, daß, um ſowohl die urſprüngliche Einheit als das nachfolgende Auseinandergehen der Menſchheit zu erklären, ein abſoluter Monotheismus, ein Gott, der ſchlechthin der Eine iſt, außer dem kein anderer ſeyn kann, wenigſtens nicht nothwendig iſt; da aber nur die eine von beiden Vorausſetzungen die wahre ſeyn kann, ſo iſt es unmöglich bei dieſem Ergebniß ſtehen zu bleiben. Wir müſſen zwiſchen beiden entſcheiden und daher unterſuchen, ob nicht der relative Monotheismus ſogar beides (die Einheit und das Auseinandergehen) beſſer als der abſolute, oder vielleicht ſogar allein erſt wirklich erklärt. Wir ſehen uns damit noch einmal auf die Völkerentſtehung zurückgeführt. Die eben gefundene Unterſcheidung eines abſoluten und eines relativen Monotheismus, der aber eine Zeit lang als abſolut erſcheinen kann, zeigt uns, daß in der erſten Entwicklung noch eine Unbeſtimmtheit lag; denn in einer Unterſuchung wie dieſe kann man überhaupt nur ſchrittweiſe gehen, alles jederzeit nur ausſprechen, ſoweit es an dieſem Punkt der Entwicklung ſich darſtellt. Dieſer ganze Vortrag iſt ein ſtetig in allen ſeinen Theilen gleichmäßig wachſender und fortſchreitender, die Erkenntniß, die er bezweckt, nicht für vollendet zu erachten, ehe der letzte Zug hinzugefügt iſt.

Als die Frage: wie entſtanden Völker? zuerſt von meinem Hörſaale aus in weitere Kreiſe ſich verbreitete, fand ſie zum Theil eine Aufnahme, die deutlich zeigte, wie neu und unerwartet ſie vielen ſey, und ich habe ſeitdem noch mehr Gelegenheit gehabt, zu ſehen, wie wenig bis dahin an die erſten Elemente einer philoſophiſchen Ethnologie, welche eine allgemeine Ethnogonie vorausſetzt, gedacht worden. Es war wirklich ſo, wie ich in der letzten Vorleſung ſagte, den meiſten ſchien die Erklärung überflüſſig, es bedürfe keiner beſonderen Urſache, Völker entſtehen von ſelbſt. Sollte auf dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem die Völkertrennung als eine geiſtige Kriſis erkannt iſt, mit dieſem Vonſelbſtentſtehen noch ein Gedanke verbunden ſeyn, ſo müßte man annehmen,

die geiſtigen Differenzen, welche nachher durch die Verſchiedenheiten der Völker und die abweichenden Götterlehren offenbar geworden, haben in der urſprünglichen Menſchheit wirkungslos und verborgen gelegen, und erſt mit den immer weiter ſich verzweigenden Generationen ſeyen ſie zur Aeußerung und Entwicklung gelangt. Hier wäre alſo als einziger Beſtimmungsgrund die immer zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt der gemeinſchaftlichen Abſtammung angenommen. Iſt ein gewiſſer Punkt derſelben erreicht, ſo treten jene Differenzen in Wirkſamkeit. Auf dieſe Weiſe entſtehen dann Völker allerdings durch die bloße Zeit. Aber kann dabei noch von irgend einer Geſetzmäßigkeit die Rede ſeyn? oder wer getraut ſich zu ſagen, in der wievielten Generation, bei welchem Punkt der Entfernung von dem gemeinſchaftlichen Stammvater, die Differenzen jene Gewalt erlangt hätten, welche nöthig war, die Völker zu trennen? Aber damit über ein ſo großes Ereigniß nicht der bloße Zufall walte, die Entwicklung in einer dem Verſtande einleuchtenden Ordnung erfolge, non sine numine geſchehe, kann die Dauer, welche wir der Zeit der vollkommenen Homogenität des Menſchengeſchlechts zuſchreiben müſſen, nicht etwas bloß Zufälliges, ſie muß durch ein Princip gleichſam gewährleiſtet ſeyn, durch eine Macht, welche die höhern Entwicklungen, die der Menſchheit bevorſtehen und in der Folge andere als jene bloß natürlichen Unterſchiede unter ihr einführen werden, auf- und zurückhält. Von dieſer Macht, einmal eingeſetzt, zu ſagen, daß ſie ihre Gewalt durch die bloße Länge der Zeit verliere, iſt unſtatthaft: verliert ſie dieſelbe, ſo bedarf es dazu eines andern, von ihr unabhängigen, eines wirklichen zweiten Princips, das ſie erſt erſchüttert, endlich ganz überwindet. Die Entſtehung von Völkern iſt nicht etwas, das eine ruhige Folge aus zuvor beſtandenen Verhältniſſen von ſelbſt herbeiführt, ſie iſt etwas, wodurch eine frühere Ordnung der Dinge unterbrochen und eine ganz neue eingeſetzt wird. Der Uebergang von jenem homogenen Seyn zu dem höheren und entwickelteren, wo ſchon Völker, d. h. Ganze von geiſtigen Unterſchieden, ſind, macht ſich ſo wenig von ſelbſt, als z. B. der Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Natur, mit dem jener allerdings vergleichbar iſt. Denn wenn im-

Reiche des Unorganiſchen alle Körper noch in der gemeinſamen Schwere ruhen, und ſelbſt Wärme, Electricität und alles dem Aehnliche ihnen noch gemein iſt, ſo entſtehen mit den organiſchen Weſen ſelbſtändige Mittelpunkte, für ſich ſeyende Weſen, die dieß alles als eigenes beſitzen, und die Schwere ſelbſt, die ſie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen.

Das Princip, das die Menſchheit in der Einheit erhielt, konnte demnach kein abſolutes, es mußte ein ſolches ſeyn, dem ein anderes folgen konnte, von dem es bewegt, verwandelt, zuletzt gar bewältigt wurde.

Sowie nun aber dieſes zweite Princip ſeine Wirkung auf die Menſchheit zu äußern anfängt, werden allerdings wie mit einem Schlag alle vermöge jenes Verhältniſſes in der Menſchheit möglichen Unterſchiede, aber die einen als näher, die andern als entfernter mögliche, geſetzt ſeyn, Unterſchiede, von denen zuvor keine Spur vorhanden war. Der Grund dieſer Unterſchiede liegt zunächſt darin, daß der bis jetzt unbewegliche Gott (A), ſowie er von einem zweiten Beſtimmungen anzunehmen genöthigt iſt, nicht derſelbe bleiben, in Conflikt mit dieſem nicht umhin kann, von Geſtalt zu Geſtalt fortzugehen, erſt eine, dann die andere anzunehmen, je nachdem der zweite Gott (B) über ihn Macht bekommen. Wohl möglich, daß ſelbſt jene Götter der griechiſchen Theogonie, die wir bis jetzt als Beiſpiel aufeinander folgender betrachteten (Uranos, Kronos, Zeus) nur ſolche verſchiedene ſucceſſiv angenommene Geſtalten des einen oder des erſten Gottes ſind, und daß der zweite, der ihn nöthigt durch dieſe Geſtalten hindurchzugehen, ein ganz außer dieſen ſtehender iſt, deſſen Name bis jetzt nicht genannt worden. Iſt aber einmal die erſte Geſtalt des Gottes geſetzt, ſo ſind die folgenden, nur als entferntere Möglichkeiten, ebenfalls geſetzt. Den verſchiedenen Geſtalten des Gottes entſprechen ebenſo verſchiedene, materiell differirende Götterlehren, die alſo mit der Erſcheinung des zweiten Princips ebenfalls ſchon alle potentiell vorhanden ſind, obſchon ſie nicht alle zugleich, ſondern nur in dem Verhältniß wirklich hervortreten können, als der in fortwährender Ueberwindung begriffene, die Menſchheit noch immer an

sich haltende Gott es nachgibt oder zuläßt. Den verschiedenen Götterlehren entsprechen die verschiedenen Völker; auch diese also sind mit dem Eintreten der zweiten Ursache potentiell schon vorhanden, wenn sie gleich nicht alle auf einmal, sondern nur in gemessener Folge in die Wirklichkeit treten. Durch das Successive im Polytheismus sind die Völker zugleich hinsichtlich ihrer Erscheinung, ihres Eintretens in die Geschichte, auseinander gehalten. Bis der Moment gekommen, den es repräsentiren soll, bleibt jedes Volk in potentiellem Zustand als Theil der noch unentschiedenen, obwohl zur Auflösung in Völker bestimmten Menschheit zurück, wie wir gesehen, daß die Pelasger, ehe sie Hellenen wurden, in einem solchen unentschiedenen Zustand sich verhielten. Da aber die Krisis, welche die Wirkung der zweiten Ursache ist, eine allgemeine, über die ganze Menschheit sich erstreckende ist, so geht auch das für eine spätere Zeit und einer späteren Entscheidung vorbehaltene Volk durch alle Momente hindurch, zwar nicht als wirkliches Volk, aber als Theil der noch unentschiedenen Menschheit. Nur auf diese Weise ist es möglich, daß die an verschiedene Völker vertheilten Momente im Bewußtseyn des letzten sich zur vollendeten Mythologie vereinigen.

Sie sehen: der Hergang der Entstehung, sowohl der verschiedenen Götterlehren, als der ihnen parallelen Völker, gewinnt durch diese Ansicht einer Bewegung, die vom relativen Monotheismus ausgeht, eine ganz andere und bestimmtere Gestalt, als durch das bloße Auseinandergehen eines ursprünglichen Monotheismus erreichbar wäre. Ueberzeugen Sie sich, daß unsere Untersuchung fortschreitet; wir begreifen nicht mehr bloß Völker überhaupt, wie früher, sondern auch ihr successives Erscheinen. Auf einen möglichen Einwand wollen wir indeß noch Rücksicht nehmen. Man könnte sagen: Die Differenzen oder unterscheidenden Charaktere, die wir erst bei den Völkern annehmen, seyen schon bei den Stämmen; denn wenn man die alte von den drei Söhnen Noahs, Sem, Cham, Japhet, hergenommene Eintheilung, die noch jetzt sich bewährt, beibehalte, so unterscheiden sich z. B. die Semiten von den Japhetiten dadurch, daß sie im Allgemeinen der Urreligion näher blieben, diese sich weiter von ihr entfernt haben; vielleicht liege dieß schon in den

Namen, sehr wahrscheinlich wenigstens in dem der Japhetiten, der vielleicht ebenso die höchste Ausbreitung oder Entfaltung des Polytheismus, wie die weiteste geographische Verbreitung vorbedeutet. Dieser Unterschied, den man sich als einen schon mit der Stammverschiedenheit gegebenen denken müsse, widerspreche der angenommenen vollkommenen Homogenität des Menschengeschlechts. Darauf ist zu antworten: Zuerst mußte die Möglichkeit sich von der Urreligion zu entfernen, überhaupt gegeben seyn, ehe jener Unterschied irgendwie vorhanden seyn konnte. Diese Möglichkeit entstand erst mit der Erscheinung des zweiten Princips, vor derselben ist der angenommene Unterschied nicht einmal in der Möglichkeit sich zu äußern, und wenn man möglich nennt, was sich äußern kann, nicht einmal möglich. Diese geistige Bedeutung erhalten die Stämme erst durch den Erfolg, und im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme müssen wir sagen; mit dieser Bedeutung sind die Stämme selbst erst da, wenn die Völker da sind; ja wenn die angegebene Namenbedeutung richtig ist, so erhielten die Stämme diese Namen erst, nachdem sie zu Völkern geworden waren.

Nur der relative Monotheismus erklärt also die Völkerentstehung nicht bloß im Allgemeinen, sondern, wie wir jetzt gesehen, auch in ihren besondern Umständen; namentlich das Successive im Erscheinen der Völker. Noch aber ist etwas zurück, von dem wir früher gestehen mußten, daß es sich mit den damals erlangten Begriffen nicht vollkommen aufklären lasse: nämlich die mit der Entstehung der Völker unzertrennlich verknüpfte Entstehung verschiedener Sprachen — die Sprachenverwirrung als Folge einer religiösen Krisis. Sollte nun nicht auch dieser Zusammenhang, der uns ein von seiner Auflösung noch unbestimmt weit entferntes Problem schien, durch die jetzt erlangte Einsicht dem vollständigen Begreifen wenigstens um etwas näher gerückt seyn?

Wenn es eine Zeit gab, in welcher, wie das Alte Testament sagt, alle Welt nur einerlei Zunge und Sprache hatte — und wir sehen so wenig ein, wie wir dieser Annahme uns erwehren sollen, als der andern, daß es eine Zeit gab, wo keine Völker waren —, so werden wir eine solche Unbeweglichkeit der Sprache auch nicht anders begreifen können,

als indem wir uns denken, daß die Sprache in jener Zeit nur von Einem Princip beherrscht wurde, das, selbst unbeweglich, jede Alteration auch von ihr fern-, also sie auf der Stufe einer Substantialität festhielt, wie der erste Gott A reine Substanz und erst durch den zweiten B accidentelle Bestimmungen anzunehmen genöthigt ist. War es nun ein Princip, und unstreitig ein geistiges, durch das die Sprache auf dieser Stufe zurückgehalten wurde, so begreift es sich schon an sich leichter, wie zwischen diesem Princip der Sprache und dem religiösen Princip, das n derselben Zeit nicht einen Theil des Bewußtseyns, sondern das ganze einnahm und beherrschte, ein Zusammenhang war und sogar seyn mußte: Denn die Sprache konnte nur dem Gott gleichen, von dem das Bewußtseyn erfüllt war. Aber nun kommt ein neues Princip, von dem jenes erste auch als die Sprache bestimmendes afficirt, umgewandelt, zuletzt unkenntlich gemacht und in die Tiefe zurückgedrängt wird. Jetzt, wenn die Sprache von zwei Principien bestimmt ist, sind nicht bloß materielle Verschiedenheiten derselben, die sich in Masse hervordrängen, unvermeidlich, sondern, je nachdem die Wirkung des zweiten umwandelnden Princips tiefer oder oberflächlicher eindringt, also die Sprache ihren substantiellen Charakter mehr oder weniger verliert, erscheinen nicht mehr bloß materiell, sondern auch formell in Ansehung der Principien sich ausschließende Sprachen.

So viel läßt sich einsehen, ohne noch die wirklichen Grundverschiedenheiten der Sprache in näheren Betracht gezogen zu haben.

Nun bitte ich Sie aber, Folgendes hinzuzunehmen. Sind unsere Voraussetzungen gegründet, so wird die Menschheit vom relativen Monotheismus oder von Eingötterei (hier ist das sonst, und wie es ehemals gebraucht wurde, völlig unstatthafte Wort ganz an seiner Stelle) durch Zweigötterei (Dytheismus) zur entschiedenen Vielgötterei (Polytheismus) fortschreiten. Aber derselbe Fortschritt ist in den Principien der Sprachen, die von ursprünglichem Monosyllabismus durch Dysyllabismus zu ganz entfesseltem Polysyllabismus fortgehen.

Der Monosyllabismus erhält das Wort in seiner reinen Substanz, und da, wo er selbst als Princip erscheint, werden wir nicht umhin können, ein festhaltendes, alle zufälligen Bestimmungen abweisendes

Princip vorauszuſetzen. Doch — wir hören den Einwurf, es gebe keine eigene monoſyllabiſche Sprache. Es iſt wahr: wir kennen nur ein Sprachſyſtem, in welchem Monoſyllabismus waltet, das chineſiſche, und dieſem hat der Mann, der bis vor Kurzem als der größte Kenner chineſiſcher Sprache und Literatur gegolten (Abel Remuſat[1]), den monoſyllabiſchen Charakter beſtreiten zu müſſen geglaubt. Sehen wir indeß genauer zu, ſo hat ſich der gelehrte Mann hiezu vorzüglich nur durch die Meinung bewegen laſſen, es werde mit jener Annahme dem Volk und der Sprache, um deren Kenntniß er ſich ſo verdient gemacht, ein Makel von Barbarei angehängt. Hierüber nun getrauen wir uns ihn völlig zu beruhigen; es iſt nicht unſere Meinung, daß der Zuſtand, in dem das Bewußtſeyn nur von Einem Princip beherrſcht wurde, ein Zuſtand von Barbarei geweſen; und was ſeine aus der Sprache ſelbſt beigebrachten Inſtanzen betrifft, würde es für ihn ſelbſt vielleicht nur dieſer Beruhigung bedürfen, um an ihrer Beweiskraft zweifelhaft zu werden. Die Hauptſache möchte in Folgendem enthalten ſeyn: Die Benennung einſylbig habe keinen Sinn, denn verſtehe man darunter die Wurzel, ſo ſeyen alle Sprachen der Welt einſylbig; verſtehe man aber die Worte, ſo ſeyen es die für gewöhnlich einſylbig gehaltenen Sprachen nicht mehr als alle anderen, denn die Worte in dieſen ſeyen nichts anders als ein Aggregat von Sylben, die nur getrennt erſcheinen, weil es die Natur der Schriftzeichen in denſelben ſo mit ſich bringe. Hier iſt nun eben jenes falſch, was vorausgeht, es ſeyen die Wurzeln in allen Sprachen der Welt einſylbig. Denn der Dyſyllabismus der ſemitiſchen iſt nichts Zufälliges, er iſt das eigenthümliche Princip derſelben, ein Princip, mit dem eine frühere Schranke durchbrochen wird und eine neue Entwicklung anfängt. Zwar hat man, um ſich von dem bequemen Wege, wo jede Erklärung aus Principien vermieden und ſo viel möglich alles von Zufälligkeiten abgeleitet wird, nicht abbringen zu laſſen, neuerdings wieder (denn der Verſuch iſt ſehr alt[2]) die ſemitiſchen Sprachen

[1] Fundgruben des Orients B. III, S. 279.

[2] Vgl. Löſcher in dem bekannten Werk De causis linguae Hebraeae war längſt vorausgegangen.

auf einſylbige Wurzeln zurückzuführen geſucht, indem man nämlich geltend machte, daß viele hebräiſche Zeitwörter, die nur in zweien, ja zuweilen nur in einem Radikal übereinſtimmen, dennoch der Bedeutung nach ſich verwandt bleiben; der dritte Conſonant ſey in der Regel nur ein Zuwachs, und dieſe Erweiterung des Worts zeige meiſt nur eine Erweiterung der urſprünglichen Bedeutung des einſylbigen an. So bedeute cham (eigentlich chamam) im Hebräiſchen warmſeyn, warmwerden, davon nachher chamar, rothſeyn, weil Röthe eine Folge von Erhitzung; chamar ſey alſo eigentlich nicht Wurzel, ſondern cham (das jedoch nur in der Ausſprache einſylbig erſcheint). Gerade die erwähnte Thatſache aber, wenn ſie ſich durchgängig beſtätigen ließe, würde vielmehr zum Beweis dienen, daß der Monoſyllabismus ein wirkliches Princip, und daher die ſemitiſchen Sprachen diejenigen waren, die es zu überwinden hatten und nur darum das Ueberwundene noch als Spur oder als Moment bewahren. Für die japhetiſchen Sprachen nun aber, alſo z. B. die germaniſche, das Sanscrit, das Griechiſche u. ſ. w., ſollte man denken, hätte dieſes in den ſemitiſchen bereits überwundene Princip keine Macht oder Bedeutung mehr haben können. Dagegen iſt das Neueſte, gerade ihre Wurzeln ſeyen entſchieden monoſyllabiſch, wornach es nur noch eines Schrittes bedarf, um den ſemitiſchen Sprachſtamm, wie er jetzt iſt (mit ſeinen zweiſylbigen Wurzeln), für jünger, das Sanscrit aber für älter, ächter, urſprünglicher zu erklären. Ich habe mich über dieſe Umkehrung aller vernünftigen Ordnung früher ſchon im Allgemeinen ausgeſprochen, hier wollen wir uns nicht mit der Bemerkung aufhalten, wie ſchwer es ſcheint, in deutſchen, zumal aber in griechiſchen Wörtern, von denen, wenn man ſie ihrer accidentellen (grammatikaliſchen) Beſtimmungen beraubt, oft nur noch ein Vocal übrig bleibt, Wurzeln zu entdecken, während man von der andern Seite nicht weiß, wie es mit Wörtern zu halten iſt, die offenbar auf zweiſylbige Wurzeln zurückweiſen, wie ἀγαπάω, das mit dem entſprechenden hebräiſchen vielleicht wirklich zuſammenhängt. Einfacher wird es ſeyn, den Grund der Täuſchung aufzudecken. Es möchte ſich nämlich ſo verhalten, daß a) das Chineſiſche nichts als Wurzel, reine Subſtanz iſt, b) in den ſemitiſchen

das Princip des Monosyllabismus bereits überwunden, und also c) in den japhetischen Sprachen der Dysyllabismus als Gegensatz und demnach als Princip ebenso verschwunden ist. Wer nun bloß das letzte ins Auge faßt, wird dadurch verleitet, wieder den Monosyllabismus hervorzusuchen, während der, welcher den wahren Zusammenhang einsieht, nicht anstehen wird, zu sagen, diese Sprachen seyen in ihrem Princip polysyllabisch, weil in ihnen Monosyllabismus und Dysyllabismus — beide ihre Bedeutung als Princip verloren haben.

Es wird in der Philosophie der Mythologie selbst Gelegenheit geben, auf dieses Verhältniß zurückzukommen, und dabei zugleich Mißdeutungen zu begegnen, wie die seyn würde, daß unserer Meinung nach das Chinesische die Ursprache des Menschengeschlechts seyn müßte. Aber auch auf jenen Parallelismus der sprachlichen und religiösen Entwicklung werden wir ausführlicher, mit Hinzuziehung neuer, hier nicht zu erörternder Bestimmungen, wie ich hoffe, überzeugend zurückkommen.

Mögen nun überhaupt die letzten Ausführungen nur als indirecte Beweise gelten für einen bloß relativen Monotheismus im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit! Eine directe Schlußfolge wird jetzt eben diese Voraussetzung vollends erweisen und als die einzig mögliche darthun.

Ist der successive Polytheismus etwas, das sich in der Menschheit wirklich ereignet hat, d. h. ist die Menschheit wirklich durch eine solche Folge von Göttern hindurchgegangen, als wir angenommen — und hier wollen wir uns erinnern, daß dieß eine unwidersprechliche Thatsache ist, so gut als irgend eine historisch bezeugte —, so mußte auch irgend einmal in der Menschheit ein solcher erster Gott seyn, als unser Gott A ist, der, obwohl nur erstes Element einer künftigen Succession, doch noch nicht als solches erscheint, sondern wirklich noch der unbedingt-Eine ist, und daher über die Welt den Frieden und die Ruhe einer ungetheilten und unwidersprochenen Herrschaft verbreitet. Dieser Friede konnte aber nicht mehr bestehen, sobald der andere Gott sich ankündigte, denn mit diesem war, wie gezeigt, Verwirrung und Zertrennung unvermeidlich gesetzt. Wenn wir daher die Zeit aufsuchen, in welcher noch Raum war für

Digitized by Google

einen ersten Gott, so ist einleuchtend, daß dieser Raum nicht in der Zeit der schon vollbrachten Trennung zu finden, und daß er selbst in der Uebergangszeit der eben anfangenden Scheidung nicht mehr zu finden, daß er also nur in der schlechthin vorgeschichtlichen Zeit zu suchen ist. Entweder war also niemals ein solcher erster Gott, wie unser Gott A, d. h. es gab nie eine solche wirkliche Aufeinanderfolge, als wir im eigentlichen Polytheismus erkennen müssen, oder ein solcher Gott hatte im Bewußtseyn der ursprünglichen, noch völlig ungetrennten Menschheit geherrscht.

Hiemit ergibt sich nun aber auch das Umgekehrte: der eine, über die stille vorgeschichtliche Zeit herrschende Gott war zwar der einzige bis dahin seyende, aber nicht in dem Sinn, daß kein zweiter ihm folgen konnte, sondern daß ein anderer ihm nur noch nicht wirklich gefolgt war. So weit war er wesentlich (potentia) schon ein mythologischer, obschon er wirklich (actu) ein solcher erst wurde, als der zweite wirklich kam, und sich zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns machte.

Vergleichen wir dieses Ergebniß mit der Annahme, welche der entstehenden Vielgötterei eine reine, dem geistigen Monotheismus ganz nahestehende Lehre vorausgehen läßt, so ist — um nichts davon zu sagen, daß die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts weit entschiedener durch eine blinde, von menschlichem Wollen und Denken unabhängige Macht, als durch Erkenntniß zusammengehalten war, wie sie mit einem geistigen Monotheismus verbunden gedacht werden muß, aber ganz unabhängig davon ist —, je höher durch die Annahme eines geistigen Monotheismus das vormythologische Bewußtseyn gestellt wird, desto weniger zu begreifen, zu welchem Ende es zergehen sollte, da diese Veränderung doch nur (wie der Vertheidiger dieser Ansicht selbst erklärt [1]) zum

[1] Man s. z. B. Creuzer in der Vorrede zum 1. Theil der Symbolik und Mythol. 2. Ausgabe, S. 2: „Meinen Hauptsatz halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Er ist die Grundlage von einer anfänglich reineren Verehrung und Erkenntniß Eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zum vollen Lichtquell der Sonne verhalten."

Man vergl. eine andere Stelle aus den Briefen über Homer und Hesiodos S. 95: „Ich möchte meine Ansicht der Mythologie mit der Hypothese der Astronomen

Schlechteren führen konnte. Wie man auch ſonſt vom Polytheismus denkt, irgendwie mußte er doch Vermittlung einer höheren Erkenntniß, Uebergang zu einer größeren Befreiung des menſchlichen Bewußtſeyns ſeyn. So viel über den Grund des Auseinandergehens.

Demnächſt kann das Wie, die Art des Auseinandergehens in Betracht kommen. Creuzer bedient ſich dieſe zu erklären eines Gleichniſſes. Wie indeß ein Planet in mehrere kleinere auseinander fahre, läßt ſich, wenn man einmal annehmen will, daß es mit der Bildung des Weltſyſtems ſo tumultuariſch zugehe, allenfalls auf mehr denn eine Weiſe erklären; will man nicht einen allzeit zu Gebot ſtehenden Kometen mit dieſem Geſchäft beauftragen, ſo gibt es im Innern der Planeten elaſtiſche Flüſſigkeiten, die ſich befreien, Metalloide, die mit Waſſer explodiren können; und bei Gelegenheit einer ſolchen Ausbreitung oder Exploſion könnte wohl einmal ein Planet in Stücke gehen; im äußerſten Fall würde ſchon eine hohe electriſche Spannung zu einer ſolchen Wirkung hinreichen.

Hier ſind poſitive Urſachen einer Zerreißung oder Zerſprengung; aber hinſichtlich jenes vormythologiſchen Syſtems werden lauter bloß negative Urſachen angeführt, Verdunkelung und allmähliches Erblaſſen der urſprünglichen Erkenntniß. Allein eine ſolche bloße Remiſſion oder Erſchlaffung früherer Einſicht würde vielleicht ein Nichtmehrverſtehen der Lehre, auch wohl ein gänzliches Vergeſſen aller Religion, aber nicht nothwendig Polytheismus zur Folge haben. Die bloße Verdunkelung eines früheren Begriffs würde das Erſchrecken nicht erklären, das nach früher erwähnten Anzeichen die Menſchheit bei der erſten Erſcheinung des Polytheismus empfand. Das Bewußtſeyn, einmal erſchlafft, würde die Einheit leicht, ohne Kampf, alſo auch ohne

vergleichen, welche in den neuerlich entdeckten Planeten Pallas, Ceres, Veſta, die auseinander gefahrenen Theile eines zerſtobenen Urplaneten erkennen"; worauf er dann ferner bemerkt: die urſprüngliche Einheit, auf die man allein ſehen müſſe, ſey eine reinere Urreligion, die Monotheismus geweſen und, ſo ſehr ſie auch durch den eingeriſſenen Polytheismus zerſplittert worden, doch zu keiner Zeit ganz untergegangen ſey.

Google

poſitives Reſultat aufgegeben haben. Durch ein bloßes Schwächerwerden der urſprünglichen Erkenntniß wird die Gewalt, mit welcher der Polytheismus entſteht, ſo wenig erklärt, als von der andern Seite die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohne dieß ſchon als eine ſchwächer gewordene angenommen wird, die entgegengeſetzte Gewalt erklärt, mit der die Einheit im Bewußtſeyn ſich behauptet, und die völlige Auflöſung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelaſſen hätte, verhindert.

Nur eine poſitive, die Einheit zerſtörende Urſache erklärt jenes Entſetzen der Menſchheit bei der erſten Anwandlung der Vielgötterei. Von einem Standpunkt, auf den zuletzt auch wir uns ſtellen müſſen, wird die Wirkung dieſer Urſache als eine göttlich verhängte, ſie wird als ein Gericht erſcheinen. So angeſehen konnte die durch ein göttliches Gericht zerſtörte Einheit nicht die ſchlechthin-wahre ſeyn. Denn ein Gericht ergeht überall nur über das Relativ-wahre und das Einſeitige, das für allſeitig genommen wird. Das gewöhnliche Wehklagen über den Untergang einer reinen Erkenntniß und deren Zerſplitterung in Vielgötterei iſt daher dem religiöſen Standpunkte ſo wenig gemäß, als dem philoſophiſchen und als der wahren Geſchichte. Der Polytheismus ward über die Menſchheit verhängt, nicht um den wahrhaft-Einen, ſondern um den einſeitig-Einen, um einen bloß relativen Monotheismus zu zerſtören. Der Polytheismus war, trotz dem entgegengeſetzten Anſchein, und ſo wenig dieß auf dem gegenwärtigen Standpunkt noch ſich begreiflich machen läßt, dennoch wahrhaft Uebergang zum Beſſern, zur Befreiung der Menſchheit von einer an ſich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchſte Erkenntniß niederhaltenden Gewalt. Wenigſtens wird man geſtehen, daß dieß eine begreiflichere, und wie immer, zugleich erfreulichere Anſicht iſt, als jene die eine urſprünglich reine Erkenntniß völlig zwecklos, und ohne daß dieſer Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höhern Reſultats erſchiene, ſich zerſtören und untergehen läßt.

Bis jetzt haben wir einen Ausgangspunkt der Entwicklung geſucht, auf den ſich nicht mehr bloß hypothetiſche, ſondern kategoriſche Schlüſſe,

über die Entstehung und den ersten Ursprung der Mythologie bauen lassen. Aber eben hier, da wir uns seiner versichert glauben, droht dem Ergebniß noch ein mächtiger Einwand. Wir haben bis jetzt die monotheistische Hypothese nur von einer Seite beurtheilt; vergessen wir nicht, daß durch sie im Bewußtseyn der frühesten Menschheit nicht nur ein reiner Monotheismus überhaupt, sondern ein geoffenbarter behauptet wird. Nun haben wir bis jetzt nur die eine Seite desselben, die materielle, in Betracht gezogen, nicht auch die formelle, die Seite seines Entstehens. Schon die Unparteilichkeit und Gleichmüthigkeit aber, die wir uns bei dieser ganzen Untersuchung zum Gesetz gemacht haben, würde uns auffordern, auch der andern Seite ihr Recht widerfahren zu lassen, hätten wir auch nicht gerade von dieser die bestimmteste Einrede zu erwarten. Man kann uns nämlich einwenden: Was Ihr vorgebracht, wäre nicht zu bestreiten, wenn es keine Offenbarung gäbe. Im bloß natürlichen Gang der menschlichen Entwicklung würde vielleicht ein solcher einseitiger Monotheismus das Erste seyn. Aber die Offenbarung — wie wird sich diese zu ihm verhalten? Wenigstens kann sich jener relative Monotheismus nicht von ihr herschreiben, die Offenbarung kann ihn nicht setzen; kann sie ihn aber nicht setzen, so wird sie ihm zuvorkommen, oder ihm wenigstens gleich, ihn aufhebend, entgegentreten. Sie sehen, dieses ist also eine neue Instanz, die wir nicht umgehen können, die überwunden seyn muß, sollen wir auf dem gelegten Grund mit Sicherheit forthauen. Wir lassen es dahingestellt, ob es eine Offenbarung gibt oder nicht, und fragen nur, ob eine solche vorausgesetzt unsere Annahme eines relativen Monotheismus als Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit bestehen könnte.

Was nun also das behauptete Zuvorkommen betrifft, so ist freilich bekannt, daß nicht bloß Theologen, sondern selbst eine gewisse Klasse von Geschichtsphilosophen mit der Offenbarung bis auf den ersten Menschen zurückgehen, und manche würden uns gewiß keine geringe Verlegenheit zu bereiten glauben, wenn sie uns aufforderten, zu erklären, ob denn nach unserer Meinung auch schon die Religion des ersten

Menſchen nur jener vergängliche Monotheismus geweſen ſey. Wir dagegen wollen ihnen aus ihrer eigenen Annahme einfach zurückrufen, daß ſie ja ſelbſt einen doppelten Zuſtand des erſten Menſchen annehmen, ſeinen Zuſtand vor dem ſogenannten Fall, und ſeinen Zuſtand nach demſelben, und da hätten ſie dann, um mit der Offenbarung nicht bloß auf den erſten, ſondern auch auf den urſprünglichen Menſchen zurückzugehen, vor allem zu erklären, wie auch urſprünglich, d. h. vor dem Fall, das Verhältniß des Menſchen zu Gott ein ſo vermitteltes ſeyn konnte, als ſie es ſelbſt im Begriff der Offenbarung denken müſſen, wenn ſie dieſen nicht durch eine ungemeſſene Ausdehnung alles Sinns berauben wollen. Ehemals wurde, unſeres Wiſſens, die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geſchlecht; nach den feſten Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich geſtehe, daß ich dieſe, möge man ſie auch ſteife nennen, einer neuern, alles verſchwemmenden, und dann freilich für die Zwecke einer gewiſſen ſüßlichen Religioſität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach dieſen Begriffen alſo wurde die Offenbarung ſtets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erſtes, Urſprüngliches betrachtet. Das Urſeyn des Menſchen iſt, ſelbſt nach den angenommenen Begriffen, wenn ſie einigermaßen ſich klar zu werden ſuchen, nur als ein noch überzeitliches und in weſentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber ſelbſt nur zeitloſes Moment iſt. Da iſt kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geſchehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da könnte nichts zwiſchen dem Menſchen und Gott ſeyn, wodurch der Menſch von Gott getrennt und entfernt gehalten iſt; und etwas der Art muß ſeyn, damit Offenbarung möglich iſt; denn Offenbarung iſt ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt ſich nur ein weſentliches Verhältniß denken; Actus iſt nur wo Widerſtand, wo etwas iſt, das negirt und aufgehoben werden muß. Wäre übrigens der urſprüngliche Menſch nicht an ſich ſchon Bewußtſeyn von Gott, müßte ihm ein Bewußtſeyn von Gott erſt durch einen beſondern Actus zu Theil werden, ſo müßten die, welche dieß annehmen, ſelbſt einen

ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseyns behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung seyn würde; wie ich denn überhaupt Gelegenheit gehabt habe, mich zu überzeugen, daß, diejenigen ausgenommen, denen es wissentlich oder unwissentlich nur darum zu thun ist, dem Princip der Tradition die größtmöglichste Ausdehnung zu geben, dieses Herleiten aller Wissenschaft und Religion von einer Offenbarung bei den meisten nur in der Meinung geschieht, damit etwas Erbauliches und frommen Ohren Wohlgefälliges zu sagen.

Bis dorthin also, bis auf das Urverhältniß des Menschen zu Gott läßt sich der Begriff Offenbarung nicht ausdehnen. Nun wird aber ferner angenommen, der Mensch sey durch eigene Schuld aus dem Paradies gestoßen, d. h. aus jenem Urzustand eines bloß wesentlichen Verhältnisses zu Gott gesetzt worden. Dieses aber läßt sich nun nicht denken, ohne daß, wie er selbst ein anderer geworden, auch der Gott ihm ein anderer wurde, d. h. es läßt sich nicht denken ohne eine Alteration des religiösen Bewußtseyns, und wenn man der Erzählung dieses Vorgangs in der Genesis, die jeden, der sie versteht, mit Bewunderung erfüllen muß, und, in welchem Sinne immer, gewiß eine der tiefsten Offenbarungen enthält (denn es sind in verschiedenen Theilen und Stellen des Alten Testaments, der Gleichartigkeit im Ganzen unerachtet, sehr verschiedene Grade von Erleuchtung nicht zu verkennen); wenn man also dieser Glauben beimißt, so war jene Alteration gerade eine solche, welche dem, was wir relativen Monotheismus genannt haben, entspricht. Denn der Gott sagt: Siehe, der Mensch ist worden wie einer von uns; also — wie kann man die Worte anders verstehen? — er ist nicht mehr der ganzen Gottheit, sondern nur noch einem von uns Elohim gleich. Wie aber das Seyn des Menschen, so ist auch sein Bewußtseyn (und das Verhältniß, welches der Mensch im Bewußtseyn zu Gott hat, beruht eben auf der Gleichheit seines Seyns mit dem göttlichen); also liegt, ohne das Axiom, daß das Erkannte wie das Erkennende ist, herbeizurufen, in den Worten zugleich, daß das Bewußtseyn nur noch zu Einem von der Gottheit, nicht mehr zu der ganzen ein Verhältniß hat;

was kann dieß aber anders ſeyn, als was wir relativen Monotheismus genannt haben? [1]

So tritt daher dem behaupteten Zuvorkommen einer Offenbarung, wodurch ein relativer Monotheismus in der Menſchheit gehindert worden wäre, die argloſe und aufrichtige Erzählung einer den Offenbarungsgläubigen ſelbſt für geoffenbart geltenden Schrift, und ſomit alſo die Offenbarung ſelbſt entgegen, und ſo, anſtatt von jener Seite eine Hemmung unſerer Entwicklung zu befürchten, werden wir vielmehr die Offenbarung, d. h. die als geoffenbart angeſehenen Schriften, ſelbſt als Beiſtand unſerer Entwicklung herbeirufen, wie wir denn überhaupt, nachdem einmal das Verhältniß von Mythologie und Offenbarung zur Sprache gekommen, von dieſem Punkt nicht werden hinweggehen dürfen, ohne dieſes Verhältniß ſo weit, als es vorerſt ſeyn kann, ins Reine gebracht zu haben.

[1] Wir werden auf dieſe merkwürdige Stelle in der Folge zurückkommen, und dabei zugleich Gelegenheit haben, zu zeigen, daß ſie ſich wörtlich und ſachlich nicht anders als auf die oben angenommene Weiſe verſtehen läßt.

Siebente Vorleſung.

Indem wir jetzt denen gegenüberſtehen, welche über den erſten Zuſtand des Menſchengeſchlechts nur Aufſchlüſſen der Offenbarung vertrauen, ſo iſt es als ein wahres Glück für unſere Unterſuchung anzuſehen, daß unſere Behauptungen durch die moſaiſchen Schriften ſelbſt ſo entſchieden beſtätigt werden, wie gleich die erſte, daß vom Anfang der Geſchichte, wie Kant mit Recht den Sündenfall genannt hat, im Bewußtſeyn des Menſchen an die Stelle des abſolut-Einen der relativ-Eine getreten ſey; und ganz ebenſo wird es nur als eine der vielen falſchen Annahmen erſcheinen, wenn man auf die Weiſe, wie es gewöhnlich geſchieht, vorgibt, in dem Bewußtſeyn der erſten Menſchen ſey die Erkenntniß Gottes noch reiner und vollkommener geweſen als in dem der nachfolgenden; denn vielmehr müßte man ſagen, daß in dem erſten Menſchen und ſeinen erſten Nachkommen das Bewußtſeyn des relativ-Einen, eben weil er noch nicht als ſolcher erſchien, noch mächtiger, reiner, vollkommener und ungetrübter war, als in den nachfolgenden, wo ſchon der zweite Gott dem Bewußtſeyn näher trat. Dort konnte gar kein Zweifel darüber entſtehen, daß das Verhältniß zu dem relativ-Einen nicht die wahre Religion ſey. Denn dieſer Gott war dort ſelbſt noch der unbedingte, und völlig ſtatt des abſolut-Einen, der in ihm (inſofern alſo doch) war. Aber eben darum wurde auch der abſolute noch nicht als-ſolcher unterſchieden, darum auch nicht als ſolcher erkannt; alſo es war noch kein Monotheismus in dem Sinne, wo er Erkenntniß des wahren Gottes als ſolchen und mit Unterſcheidung iſt; denn dieſe Unterſcheidung war erſt möglich, indem der

relative aufhörte, der absolute zu seyn, als relativer erklärt wurde. Und eben dieß, daß das allererste Menschengeschlecht von dem wahren Gott als solchem wirklich nicht gewußt, wird durch die Genesis selbst wundervoll bestätigt; wenn man dieß nicht gesehen, so ist dieß nur, weil diesen ältesten Urkunden noch nie das Glück widerfahren, ihrem Inhalt nach ganz unbefangen betrachtet und untersucht zu werden, wozu Anhänger der formell orthodoxen Theologie so wenig als ihre Gegner geeignet waren; und ebensowenig die, welche mehr als mit dem Inhalt sich mit der bloß äußeren Zusammensetzung dieser Schriften beschäftigt haben. Ich gehöre weder zu der einen noch zu der andern dieser Klassen; ich habe diese Schriften weder mit den Augen eines Theologen, noch eines Gegners aller Theologie, noch auch mit denen eines bloßen Kritikers, sondern mit den Augen eines Philosophen angesehen, dem es überall und vorzugsweise um den Inhalt der Dinge zu thun ist, und habe darum vielleicht manches in diesen Schriften bemerken können, was andern entgangen ist.

Solange das erste Menschengeschlecht in dem ersten Gott einfach und ohne Zweifel den wahren verehrte, war keine Ursache, den wahren als solchen zu unterscheiden. Als jener durch einen nachfolgenden Gott zweifelhaft zu werden anfing, da erst suchte es den wahren in ihm festzuhalten und lernte so diesen unterscheiden. Es ist immer aufgefallen, daß das hebräische Volk für seinen Gott zwei Benennungen hat, einen allgemeinen, Elohim, und dann noch einen besondern, Jehovah. Allein eine vollständige Induction möchte zeigen, daß im Alten Testament und ganz besonders in den mosaischen Schriften der Gott, der der unmittelbare Inhalt des Bewußtseyns ist, Elohim, der Gott, der als der wahre unterschieden wird, Jehovah genannt wird. Dieser Unterschied ist immer beobachtet. So findet sich gleich im vierten Kapitel der Genesis eine Genealogie; diese fängt so an[1]: Adam (der erste Mensch) zeugete Seth, und Seth zeugete auch einen Sohn, den hieß er Enos: von da an, also von Enos an, fing man an den Jehovah anzurufen. Es

[1] V. 25. 26.

iſt nicht geſagt: man fing an den Gott überhaupt, Elohim, anzurufen. Dieſen mußte Seth und Adam ſo gut kennen als Enos; nur von Jehovah wird es geſagt. Da aber ſonſt der Jehovah auch der Elohim und der Elohim der Jehovah iſt, ſo kann der Unterſchied zwiſchen beiden nur der ſeyn, daß Elohim der Gott noch indistincte iſt, Jehovah der als ſolcher unterſchiedene. Aber um ſo entſchiedener iſt nun eben dieß, daß man erſt von Enos an, alſo erſt in der dritten Generation, Jehovah angerufen habe. Wörtlich heißt es: von da an fing man an den Jehovah bei Namen zu rufen; dieß iſt aber ebenſo viel als: er wurde unterſchieden, denn wer bei einem Namen gerufen wird, wird eben dadurch unterſchieden. Daraus folgt unwiderſprechlich: vor Enos, d. h. vor dem durch dieſen Namen bezeichneten Menſchengeſchlecht, wurde der wahre Gott nicht als ſolcher unterſchieden, bis dahin war alſo auch kein Monotheismus in dem Sinn einer Kenntniß des wahren Gottes als ſolchen. Dieß war freilich in zu unmittelbarem Widerſpruch mit den angenommenen Begriffen, als daß man nicht, wie es in andern Fällen nicht weniger zu geſchehen pflegt, durch Interpretation zu helfen geſucht hätte. So ſchon Dr. Luther: Zu derſelben Zeit fing man an, von des Herrn Namen zu predigen, andere: ſich nach Jehovahs Namen zu nennen; andere meinten, es ſey nur von einem öffentlichen Cultus die Rede; aber von dem allen liegt nichts im Hebräiſchen, ſprachgemäß können die Worte nur überſetzt werden: Jehovah wurde bei Namen gerufen [1]; was freilich denn auch ſo viel iſt als: er wurde angerufen, denn wer z. B. von einem andern, an dem er vorübergeht, bei ſeinem Namen gerufen wird, wird allerdings auch angerufen. Das Merkwürdigſte iſt aber, daß dieſes Rufen des Jehovah bei Namen erſt anfängt bei dem zweiten Geſchlecht; das erſte (durch Adam und Seth bezeichnete) weiß nichts von ihm. Ihm, das nur Ein Princip kannte, konnte über die Wahrheit, Einheit und Ewigkeit des Gottes, von dem es erfüllt war, kein Zweifel entſtehen, es hatte in ihm, einfältigen Herzens, um mich ſo auszudrücken,

[1] Wegen des Sprachgebrauchs ſ. Jeſ. 43, 1; es heißt nicht קְרָאתִיךָ בִשְׁמֶךָ ſondern nur קְרָאתִי בִשְׁמֶךָ

den ſchlechthin-Ewigen und Einzigen verehrt. Dieſen als ſolchen zu unterſcheiden und mit einem beſondern Namen zu bezeichnen, konnte erſt die Nothwendigkeit entſtehen, als er durch die Erſcheinung des zweiten zu verſchwinden, ein relativer zu werden drohte. Da war es noth, den wahrhaft, d. h. den nicht vorübergehend, ſondern bleibend Ewigen, den es in jenem verehrt hatte, bei Namen zu rufen, wie wir einen rufen, der uns zu verſchwinden droht. Dieß war der Weg von dem relativ-Einen ſich zu dem in ihm eigentlich verehrten abſolut-Einen zu erheben. Die gewöhnliche Meinung, welche dem erſten Menſchen die vollkommene Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes als ſolchen zuſchreibt, dürfen wir alſo um ſo mehr für widerlegt, und zwar durch die moſaiſche Erzählung ſelbſt widerlegt halten, als eben dieſe das zweite mit Enos anfangende Menſchengeſchlecht auch in anderer Hinſicht als ein anderes und von dem erſten weſentlich unterſchiedenes bezeichnet.

Dieß geſchieht nämlich in der merkwürdigen von Adam bis auf Noah herabgeführten Genealogie des Menſchengeſchlechts, die ſich im fünften Kapitel der Geneſis findet. Dieſe Genealogie bietet zwar noch anderes Merkwürdige dar, namentlich daß ſie von Kain und Abel nichts weiß, wie auch in den nächſtfolgenden Geſchichten von beiden nichts wieder erwähnt wird (auch 1. Chron. 1, 1 wird von Adam unmittelbar zu Seth übergegangen); aber hierauf können wir uns jetzt nicht einlaſſen, da es nicht zu unſerem Zweck gehört; was hieher gehört iſt Folgendes: daß die erwähnte Genealogie, die ſich theils durch das Zurückgehen bis auf die Schöpfung des Menſchen, theils durch die beſondere Ueberſchrift: dieſes iſt das Buch von der Menſchen Geſchlecht, als die ganz von vorn anfangende und urkundlichſte bezeichnet, daß dieſe von Adam ſagt: Er war 130 Jahr alt, und zeugete einen Sohn nach ſeinem Bilde, und nannte ihn Seth. Seth aber, ſo wird dann weiter erzählt, war 105 Jahr alt, und zeugete Enos. Das Sonderbare iſt hiebei: Erſtens, daß Enos nach der Meinung der Genealogie nicht mehr wie Seth nach dem Bilde des erſten Menſchen gezeugt iſt (denn ſonſt enthielte der Zuſatz bei Seth eine ganz unnöthige Verſicherung). Seth trägt noch

das Bild des erſten Menſchen, Enos nicht mehr. Zweitens, daß der Name dieſes Enkels des erſten Menſchen Enos nichts anders bedeutet als eben wieder: Menſch, wie Adam, nur mit dem Nebenbegriff der ſchon geſchwächten, gekränkten Kraft; denn das Verbum anas, mit dem das griechiſche νόσος zuſammenhängt, bedeutet krankſeyn. Mit Enos fängt alſo wirklich ein zweites Menſchengeſchlecht an, ein zweites, weil ſein Ahnherr wieder Menſch genannt wird, und weil es dem erſten von Adam unmittelbar abſtammenden nicht mehr gleich iſt. Nun kann man die Frage aufwerfen, wodurch dieſes zweite durch Enos vorgeſtellte Menſchengeſchlecht von dem erſten, unmittelbar von Adam, dem Menſchen ohne Nebenbegriff, abſtammenden ſich unterſchied, wodurch es im Verhältniß zu jenem gleichſam das kranke und ſchwache war. Nehmen wir nun zur Beantwortung dieſer Frage das früher aus der andern Stelle der Geneſis Entwickelte hinzu, ſo wird ſich von ſelbſt und ungezwungen Folgendes ergeben. In Seth war das Menſchengeſchlecht noch ſtark und mächtig, denn es wurde nur von Einem Princip getrieben, in ihm lebte noch der Eine und erſte Gott; das zweite aber iſt krank und ſchwach, denn ihm hatte ſich ſchon der zweite Gott genähert, der jenen erſten ſchwächt, ſeine Macht und Stärke bricht; denn alles was von Einem Princip beherrſcht wird, iſt ſtark und geſund, dagegen was von zweien, ſchon ſchwach und krank.

Das Ergebniß im Ganzen iſt alſo, daß nach der Erzählung der Geneſis ſelbſt der wahre Gott als ſolcher erſt einem zweiten Menſchengeſchlecht bekannt und gewußt war, und zwar einem im Vergleich mit dem erſten ſchon afficirten, alſo einer andern, dem erſten Geſchlecht fremden Potenz unterworfenen. Dieſe fremde Potenz kann nur unſer zweiter Gott (B) ſeyn, den wir als die erſte wirkende Urſache des Polytheismus kennen gelernt haben. Dargethan wäre damit zugleich, daß eigentlicher Monotheismus nicht entſteht, ohne daß die Gefahr des Polytheismus vorhanden iſt, und daß jener bloß relativ-Eine Gott ebenſowohl die Vorausſetzung für die Entſtehung des Monotheismus als des Polytheismus iſt. Da wir uns zum Theil auf die Bedeutung des Namens (Enos) berufen haben, ſo könnten wir weitergehend in dieſem Namen

zugleich die Anzeige des Gottes ſelbſt finden, von dem das zweite Menſchengeſchlecht afficirt iſt. Denn die wahrſcheinlichſte Etymologie des Namens Dionyſos, unter dem der zweite Gott von den Hellenen gefeiert wurde, iſt noch immer die von einem arabiſchen Wort (und unter den Arabern, wie wir in der Folge ſehen werden, wurde der zweite Gott zuerſt mit Namen genannt), das im Arabiſchen Herr bedeutet und wie das hebräiſche baal mit vielen andern Wörtern zuſammengeſetzt wird, und Enos, der Menſch, und zwar der Menſch mit jenem Nebenbegriff der ſchon gekränkten Kraft. Ich könnte, ſage ich, auch dieſes erwähnen, wenn ſich dieſe Combination hier weiter ausführen ließe; aber es möge an der einen Bemerkung genug ſeyn, daß in dem großen Entwicklungsgang, den wir darſtellen, auch das Entfernteſte, wie Altes Teſtament und Hellenenthum, Offenbarung und Mythologie, ſich bei weitem näher liegt, als diejenigen denken, die ſich an eine ganz abſtracte Betrachtungsweiſe, z. B. der helleniſchen Mythologie, abgeſchnitten von dem allgemeinen Zuſammenhange, gewöhnt haben.

Wir haben ein erſtes durch Adam und Seth, ein zweites durch Enos bezeichnetes Menſchengeſchlecht anerkennen müſſen. Mit dem letzteren erſt kommen Anwandlungen des zweiten Gottes, deſſen Spur wir nun weiter, und zwar in der durch die Offenbarung ſelbſt verzeichneten Geſchichte verfolgen werden.

Der nächſte große Wendepunkt iſt die Sündfluth, nach dieſer folgt die Sprachenverwirrung, die Völkertrennung, der entſchiedene Polytheismus. Die Sündfluth ſelbſt aber wird nun in dem moſaiſchen Bericht durch folgende Erzählung eingeleitet: Da ſich die Menſchen begunnten zu mehren auf Erden, da ſahen die Söhne des Gottes nach den Töchtern der Menſchen, die ſchön waren, und die ſie zu Weibern nahmen, woher die Rieſen und die von der Urzeit her berühmten Gewaltigen entſtanden. In dieſer Stelle, die den Auslegern von jeher ſo viel zu ſchaffen gemacht, iſt ein ſo offenbarer Bezug auf wirkliche mythologiſche Verhältniſſe, daß auch dieſe Erzählung nichts Gemachtes, ſondern nur eine Reminiscenz aus der wirklichen Geſchichte der Mythologie ſeyn kann, wie ſich ja eine gleiche Erinnerung auch in den Mythologien der andern

Völker findet. Es wird erzählt, wie die Söhne des Gottes (im Hebräiſchen bezeichnet ihn der Artikel als den, der es allein iſt), wie alſo diejenigen, in denen der erſte, für ſeine Zeit unbedingte Gott lebt, nach den Töchtern der Menſchen blicken; was kann aber hier im Gegenſatz mit Söhnen des Gottes unter Menſchen anders verſtanden ſeyn als Anhänger des Gottes, durch den eigentlich die Menſchen erſt Menſchen werden, von jener ungebeugten Kraft und Stärke der erſten Zeit herabſinken — alſo es wird erzählt, wie die, in denen noch der ſtarke Gott der Urzeit lebt, zu den Töchtern der Menſchen, d. h. der Anhänger des zweiten Gottes, ſich hinneigen, ſich mit ihnen verbinden, und jenes mittlere Geſchlecht erzeugen, das wir auch in der griechiſchen Mythologie unter dem Namen der Giganten antreffen, wo ſie ebenfalls zwiſchen dem Gott der erſten Zeit und den menſchlicheren Göttern, dem anthropomorphiſtiſchen Polytheismus einer ſpätern Zeit in der Mitte ſind, und dieſer Entwicklung ins Menſchliche (denn der Gott der erſten Zeit iſt im hier gemeinten Sinn noch übermenſchlich) ſich entgegenſetzen, dieſe Entwicklung aufhalten. Gerade ſo läßt die Geneſis hier jenes mittlere Geſchlecht entſtehen, das, weil es zwiſchen zwei Zeiten ſteht, und der Fortgang unaufhaltſam iſt, nicht dauern kann, ſondern dem Untergang geweiht iſt, der nun durch die allgemeine Fluth erfolgt. Dieſes Bruchſtück von ſo ganz eigenthümlicher Farbe verbürgt eben durch dieſe die Authenticität ſeines Inhalts, und daß es ſich wirklich aus vorgeſchichtlicher Ueberlieferung herſchreibt. Etwas der Art konnte in ſpäteren Zeiten gar nicht mehr erfunden werden. Dieſe hochmythologiſche Färbung unterſcheidet das Bruchſtück gar ſehr von der nun folgenden Erzählung der Sündfluth, wo alles ſchon mehr dem ſpäteren moſaiſchen Standpunkt gemäß dargeſtellt iſt. Doch läßt auch dieſe Erzählung den wahren Grund der Sündfluth erkennen. Was den Gott bewegt, die verderbliche Fluth über die Erde zu führen, iſt, daß der Menſchen Bosheit groß war auf Erden. Hier ſind aber nicht böſe Gedanken im gewöhnlichen (moraliſchen) Sinn gemeint; dieß zeigt der beſondere Ausdruck, der Gott ſagt: daß das Gebilde oder Gedicht (figmentum) der Gedanken ihres Innern böſe iſt. Dieſelbe Redensart kommt anderwärts

und immer in einem Zusammenhange vor, der über ihren Sinn keinen Zweifel läßt. In der Anrede an Moses, als dessen Zeit zu sterben gekommen ist, spricht Jehovah: „So schreibet euch nun dieß Lied und lehret es die Kinder Israel, daß es ein Zeuge sey unter ihnen, denn ich will sie in das Land bringen, das ich ihren Vätern geschworen habe — — — und wenn sie essen und satt und fett werden, so werden sie sich wenden zu andern Göttern und ihnen dienen und meinen Bund fahren lassen — — denn ich weiß ihre Gedanken (ihr Gebild), das sie schon jetzt sich machen, ehe ich sie in das Land bringe“[1]. Auf der letzten Reichsversammlung König Davids spricht er zu Salomon: „Und du mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters, diene ihm mit ganzem Herzen und mit williger Seele; denn der Herr sieht alle Herzen und versteht aller Gedanken Dichten (das Gebild aller Gedanken); wirst du ihn suchen, so wirst du ihn finden, wirst du ihn aber verlassen, so wird er dich verwerfen ewiglich“[2]. Deßgleichen König David in seinem letzten Gebet, nachdem er alles zum Bau des Tempels geordnet, spricht: „Herr, Gott unserer Väter, bewahre ewiglich solchen Sinn und Gedanken im Herzen (solches Gebilde der Gedanken im Innern) deines Volks, daß es dir aus aufrichtigem Herzen diene“[3]. Dem Sprachgebrauch gemäß haben also diese Worte religiöse Bedeutung. Unter dem immer mehr zum Schlimmen sich neigenden Gebilde der Gedanken sind die immer stärker werdenden polytheistischen Anwandlungen verstanden[4].

[1] 5. Mos. 31, 19—21.

[2] 1. Chron. 29 (28), 9. Die Bücher der Chronik gehen in religiösen Dingen auch sonst gern auf die älteste Ausdrucksweise zurück.

[3] Ebendas. 30 (29), 18.

[4] J. D. Michaelis in seiner Anmerk. zu Gen. 6, 2 sagt: „Bisher hatte sich das menschliche Geschlecht in zwei große Theile getheilt: der bessere, der einen Gott glaubte, benannte sich von dem wahren Gott, Söhne Gottes; die übrigen, die nicht in Aberglauben, denn von dem finden wir vor der Sündfluth keine Spur, sondern in völligem Unglauben versunken waren, nennt Moses Söhne der Menschen“. Die vermißte Spur war indeß, wie gezeigt, schon Gen. 4, 26 zu finden, wo sie auch die chaldäischen Uebersetzer und die ältesten jüdischen Ausleger, die doch kein Interesse hatten, die Vielgötterei so

Wenn Noah Gnade findet in den Augen des wahren Gottes, d. h. wenn dieser sich ihm offenbart, so ist es gerade nur, weil er ein standhafter Mann und ohne Wandel ist, wie Luther treffend übersetzt, d. h. der nicht dem zweiten Gott sich zuneigte zu seinen Zeiten [1]. Wegen jener Anwandelungen also wird die allgemeine Fluth über die Erde geführt. Aber was ist nun das Resultat? Etwa daß sie verschwinden und ausgetilgt werden? Keineswegs. Der Gott sieht vielmehr am Ende, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse sey von Jugend auf [2] (einfacher Ausdruck um einen natürlichen und unüberwindlichen Hang auszudrücken), und indem er ausspricht, daß er aus diesem Grunde (dieser Gedanken wegen) das Leben auf Erden künftig nicht mehr vertilgen wolle, gibt er selbst zu, daß das Menschengeschlecht vom Uebergang zum Polytheismus nicht zurückzuhalten ist. Auch in der mosaischen Darstellung ist also die Sündfluth am Ende oder ihrem wahren Resultat nach nur die Gränzscheide der zwei Zeiten, des noch übermenschlich starken, und des nun ganz menschlich gewordenen und dem Menschlichen zugewandten, aber eben damit auch dem Polytheismus sich hingebenden Geschlechts.

Vergleichen wir die mosaische Erzählung mit den gleichen Ueberlieferungen anderer Völker! Sieht man, welche Gottheiten diese mit der vertilgenden Fluth in Verbindung bringt, so sind es durchaus spätere Gottheiten. Eine jener Ueberlieferungen nennt den in der griechischen Mythologie schon an die Stelle des Urgottes, des Uranos, getretenen Kronos als den, zu dessen Zeit die Sündfluth sich ereignet. In der syrischen Hierapolis aber, ohnweit des Euphrats, war nach Lukianos bekannter ausführlicher Erzählung ein Tempel, wo der Schlund gezeigt wurde, in den sich die Wasser der Fluth zurückgezogen hatten: dieser Tempel war der Derketo geweiht [3]; diese syrische Göttin ist aber nur

frühe anfangen zu lassen, wenn auch vermöge einer unrichtigen Auslegung, gefunden hatten.

[1] Das Letzte steht ausdrücklich dabei 1. Mos. 7, 1.

[2] 1. Mos. 8, 21, vgl. mit 6, 5.

[3] Man findet die Stellen in der Kürze beisammen in Rosenmüllers

die unter vielen Namen verehrte erste weibliche Gottheit, durch welche, wie wir in der Folge sehen werden, allerwärts der Uebergang von dem ersten zu dem zweiten Gott, d. h. zur eigentlichen Vielgötterei, vermittelt ist. Wer dieß also erwägt und außerdem noch weiß, welche Rolle das Wasser in allen Uebergängen von einem herrschenden Princip zu einem zweiten, dem es sich unterwirft, nicht bloß in der Geschichte der Erde, sondern auch in der Mythologie hat (auch in Babylon taucht der menschliches Gesetz lehrende Oannes aus dem Euphrat auf), der wird, ist er anders einigermaßen in solchen Forschungen geübt, in der Noahischen Fluth, wenn er sie auch übrigens als physisches Ereigniß zugibt, doch nur das natürliche Zeichen des großen Wendepunkts der Mythologie erkennen[1], dem später der unaufhaltsame Uebergang selbst, die Verwirrung der Sprachen, die Vielgötterei nebst den verschiedenen Götterlehren, die Zertrennung der Menschheit in Völker und Staaten folgten, zu welch' allem die Anfänge und Keime aus der Zeit vor der Fluth mitgebracht seyn mußten, wenn in den ersten Jahrhunderten nach derselben Vorderasien dicht von Menschen, nicht mehr bloß von nomadischen, sondern zu Staaten vereinigten, bevölkert, schon zu Abrahams Zeit in Babylon ein Königreich, an der Küste des Mittelmeers handeltreibende Phönikier, in Aegypten ein monarchischer Staat mit allen Einrichtungen eines solchen, überall mehr oder weniger entwickelte Mythologien entstanden seyn sollten.

Eine andere Anzeige von dieser Bedeutung der Sündfluth, als Uebergang zu der unwiderstehlich hervortretenden Gewalt des zweiten Gottes, enthält ein anderer Zug der mosaischen Erzählung, indem sie den Noah nach der Fluth Ackerbauer werden und den ersten Wein pflanzen läßt[2]. Was dieß auf sich hat wird aus dem Folgenden erhellen. Die Lebensweise der ältesten Menschheit vor aller Vielgötterei war die

Altem und Neuem Morgenland, Th. 1, S. 23. (Auch in Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi, Th. 1, S. 394).

[1] Vergl. Eichhorn im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, V, S. 216.

[2] 1. Mos. 9, 20.

nomadiſche. Nicht Samen zu ſäen, nicht Wein zu pflanzen, war auch den ſpäteſten Ueberbleibſeln dieſes älteſten Geſchlechts noch Religion. Dieß zeigt das Beiſpiel der Rechabiten, von denen der Prophet Jeremia erzählt[1], die er ſeinem Volk als Beiſpiel der Beſtändigkeit, des Feſthaltens an der väterlichen Religion vorhält, und denen er nach ſeiner Erzählung in einer der Kapellen des Tempels zu Jeruſalem Becher voll Weins vorſetzt, worauf ſie antworten: „Wir trinken nicht Wein. Denn unſer Vater Jonadab der Sohn Rechabs hat uns geboten und geſagt: Ihr und eure Kinder ſollt nimmermehr Wein trinken und kein Haus bauen, keinen Samen ſäen, keinen Weinberg pflanzen noch haben, ſondern ſollet in Hütten wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange lebet in dem Lande, darin ihr wallet". — Sie ſehen: Häuſer bauen, d. h. in feſten Sitzen wohnen, Samen ſäen, Wein pflanzen, achtet hier ein Stamm, der nicht zu den Iſraeliten gehört, aber zur Zeit als Nebukadnezar heraufzog ins Land, vor dem Heere der Chaldäer und Syrer gen Jeruſalem gezogen und dort geblieben war, ſich von Urzeiten her verboten. „Wir trinken keinen Wein, weder wir noch unſere Väter, noch Söhne noch Töchter, und bauen auch keine Häuſer, darin wir wohneten, und haben weder Weinberge noch Aecker, ſondern wohnen in Hütten", und alles deſſen ſich zu enthalten, was die griechiſche Mythologie vorzugsweiſe als Gaben und Geſchenke des zweiten Gottes feiert, war ihnen wirklich Religion. Daher die unglaubliche Lebensdauer ſolcher Stämme; denn noch zu Zeiten Niebuhrs wenigſtens war in der Nähe von Jeruſalem ein nomadiſch lebender, ganz dieſem Geſetz treu gebliebener Stamm, der höchſten Wahrſcheinlichkeit nach die Nachkommenſchaft jener Rechabiten. Was ich von den Rechabiten anführte, daſſelbe erzählt Diodor von Sicilien von den Katatharen, einem arabiſchen Volksſtamm, daß ſie nicht Samen ſäen, nicht Wein pflanzen, nicht in Häuſern wohnen. Wenn alſo Noah nach der Fluth ein Ackerbauer wird und den erſten Wein pflanzt, ſo iſt er eben dadurch als der Stammvater eines neuen Menſchengeſchlechts bezeichnet, das nicht mehr in Hütten wohnt, ſondern feſte Wohnſitze gründet, Ackerbau treibt,

[1] Jerem. 35.

zu Völkern wird, aber eben darum auch dem Polytheismus als einem unvermeidlichen und nicht mehr aufzuhaltenden Uebergang anheimfallen sollte.

Ziehen wir das Resultat der bisher entwickelten Thatsachen, so ist es folgendes: Erst mit dem zweiten durch den Namen Enos bezeichneten Menschengeschlecht wird der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige, als solcher unterschieden, unterschieden von dem Urgott, der dem Bewußtseyn zum relativ-Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird; inzwischen wird die Frucht des Polytheismus reif, das Menschengeschlecht kann nicht an den ersten Gott gebunden bleiben, der nicht der falsche, aber doch auch nicht der schlechthin wahre — der Gott in seiner Wahrheit ist, von dem es also befreit werden muß, um zur Anbetung Gottes in seiner Wahrheit zu gelangen. Befreit werden aber kann es von ihm nur durch einen zweiten Gott. Der Polytheismus ist insofern unvermeidlich, und die Krisis, durch welche er nun zugelassen wird, und mit welcher eine neue Reihe von Entwicklungen beginnt, ist eben die Sündfluth; von da an findet sich auch die Unterscheidung und Verehrung des wahren Gottes, die mit Enos angefangen hat, und es findet sich auch die Offenbarung, die ja nur Offenbarung des wahren Gottes seyn kann, nicht mehr in der Menschheit überhaupt, denn diese ist als solche verschwunden und zertrennt, sie findet sich ebensowenig (ich bitte dieß wohl zu bemerken) bei einem Volk — denn alles was Volk heißt, ist schon dem Polytheismus verfallen — die Kenntniß des wahren Gottes ist bei einem einzigen Geschlecht, das außer den Völkern geblieben ist. Denn die Menschheit hat sich nicht bloß in Völker, sondern in Völker und Nichtvölker zertheilt, wiewohl freilich die letzten auch nicht mehr durchaus sind was die noch völlig homogene Menschheit war, wie wenn Milch gerinnt der nicht gerinnende Theil auch nicht mehr Milch ist. Eben jenes „sich nicht partialisirt haben", wird ihnen zur Besonderheit, wie der allgemeine Gott an dem sie festhalten nun allerdings zu ihrem Gott geworden ist. Wenn erst einzelne Völker als solche ausgeschieden sind, erhöht sich für die Zurückgebliebenen die Anziehungskraft der bloß natürlichen, der Stammverhältnisse, die ihre absondernde Kraft erst hier erhalten, während das Bewußtseyn derselben früher vielmehr die Bedeutung hat, die Einheit

eines jeden Geschlechts mit dem Ganzen, mit der gesammten Menschheit zu erhalten. Die wahre Religion, sowie die Offenbarung, wird sich also weder in der Menschheit noch in einem Volk, sondern in einem Geschlecht finden, das von dem Weg der Völker ferngeblieben und sich noch immer an den Gott der Urzeit gebunden glaubt. Dieses Geschlecht ist das durch Sem von Noah abgeleitete der Abrahamiden, das sich den Völkern überhaupt entgegensetzt, mit denen sich ihm (mit dem Begriff Völker) unzertrennlich der Nebenbegriff von Anhängern anderer Götter verbunden hat. Dieser haftet durchaus nicht an dem Wort; denn wo in unsern Uebersetzungen Heiden steht, finden sich im Hebräischen Wörter, die nichts anders bedeuten als Völker, denn selbst zwischen den zwei Wörtern ammim und gojim findet sich in dieser Beziehung kein Unterschied, wie manche sich vorstellen, die wissen, daß die heutigen Juden alle nichtjüdischen Völker, also besonders auch die christlichen, gojim nennen. Die althebräischen Schriftsteller machen diesen Unterschied nicht, ja sie nennen ihr eigenes Volk (und Israel ist ja später selbst zum Volk geworden) mitunter ebenfalls ein goi. Diese Verbindung beider Begriffe Polytheismus und Völkerthum, welche bis daher von uns nur vorübergehend berührt worden, die ich aber jetzt als letzte und entscheidende Bestätigung unserer Ansicht geltend mache, daß Polytheismus das Werkzeug der Völkertrennung gewesen, hat sich diesem Geschlecht von den ersten Zeiten her so tief eingeprägt, daß es, längst selbst zum Volk geworden, die Anhänger falscher Götter einfach und ohne Zusatz Völker nennt, ein Sprachgebrauch, der sich bis ins Neue Testament fortsetzt, das die Heiden eben auch nur die Völker (ἔθνη) nennt. Unter den Königen, die Abraham mit den Seinen überfällt und schlägt, wird neben andern nur den Namen ihres Landes oder ihres Volkes bezeichneten einer mit seinem Namen, aber nur als ein König der Völker, d. h. als ein heidnischer überhaupt erwähnt [1]. Sich selbst also betrachteten die Abrahamiden als nicht zu den Völkern gehörig, als Nichtvolk, und eben dieß sagt auch der Name

[1] 1. Mos. 14, 1. Gojim selbst als Volksname, Gojiten, von denen man sonst durchaus nichts weiß, zu nehmen, ist kein Grund, und gleich unnöthig jede andere künstliche Erklärung; die appellative Bedeutung ist durch obige Ansicht vollkommen gerechtfertigt.

Digitized by Google

Hebräer. Wo Abraham mit den Königen der Völker ſtreitet, wird er zum erſtenmal im Gegenſatz mit dieſen Haibri (der Ibri) genannt. Auch ſpäter wird, außer etwa im poetiſchen Styl, der Name Hebräer den Iſraeliten ſtets nur im Gegenſatz mit den Völkern gegeben[1]. Der Name müßte alſo, ſcheint es, auch ihren Unterſchied von den Völkern ausdrücken. Die Geneſis ſchaltet in das Geſchlechtsregiſter ſelbſt einen Heber ein, von dem ſie nachher in der ſechsten Generation Abraham abſtammen läßt. Heutzutage iſt man überzeugt, daß dieſer Heber vielmehr ſeinen Urſprung ebenſo den Hebräern verdankt, als der Doros und der Jon in der griechiſchen Sagengeſchichte den Doriern und Joniern. Werden doch in derſelben Genealogie Namen von Ländern zu Namen von Perſonen gemacht, heißt es doch z. B.: die Kinder Cham ſind Chus (Aethiopien), Miſraim (Aegypten), und von Kanaan: er zeugete Sidon (Name der bekannten Stadt) ſeinen erſten Sohn. Eine abergläubiſche Verehrung des Buchſtabens wäre hier übel angebracht. Der Name Hebräer läßt ſich nicht auf die zufällige Exiſtenz eines Heber unter ihren Vorvätern zurückführen, denn dieſe Abſtammung drückt ſo wenig einen Gegenſatz zu Völkern aus als das „über den Euphrat Gekommenſeyn". Der Name hat die Form eines Völkernamens; denn nachdem einmal Völker da ſind, werden die Abrahamiden auch gleichſam, nämlich beziehungsweiſe, zu einem Volk, ohne es für ſich ſelbſt zu ſeyn; aber ein dem conſtanten Gebrauch des Namens im Gegenſatz mit Völkern congruenter Begriff entſteht nur, wenn man ihn von dem entſprechenden Verbum ableitet, das nicht bloß übergehen (über einen Fluß), ſondern auch einen Ort oder eine Gegend durchziehen, überhaupt vorübergehen[2] bedeutet. Abraham der Ibri heißt alſo: Abraham, der zu den Durchziehenden, zu keinen feſten Wohnſitz Gebundenen, nomadiſch Lebenden gehört, wie der Erzvater in Kanaan auch ſtets der Fremdling heißt[3], denn der nirgends Weilende iſt überall nur ein Fremdling, ein

[1] S. Geſenius, Geſchichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 11.

[2] 1. Moſ. 12, 6, wo er von Abraham ſelbſt gebraucht wird; 37, 28, dann 2. Kön. 4, 8. 9 u. a.

[3] 1. Moſ. 17, 8. 35, 27. 37, 1. Die Verheißungen des Jehovah ihm

Wanderer [1]. Die Anhänglichkeit an den Einen allgemeinen Gott wird mit dieſer Lebensweiſe ſo durchaus in Verbindung gebracht, daß von Jakob im Gegenſatz mit Eſau, der ein Jäger und ein Ackermann wird, geſagt iſt: Er war ein frommer (eigentlich ein ganzer, ungetheilter) Mann (der bei dem Einen blieb) und wohnte in Hütten [2]; und als Iſrael, das bis dahin noch immer den Gott ſeiner Väter zum einzigen Hirten und König gehabt hat, von Samuel einen König begehrt, wie ihn alle Völker haben [3], da ſagt Gott zu dem Propheten: „Sie thun dir, wie ſie immer gethan haben, von dem Tage an, da ich ſie aus Aegypten geführt, und mich verlaſſen und andern Göttern gedient haben“ [4].

Es mag ſonderbar ſcheinen, aber die Wichtigkeit, welche dieſer Uebergang von der Menſchheit zu Völkern für unſere ganze Unterſuchung hat, mag es entſchuldigen, wenn ich ein Beiſpiel des Gegenſatzes (von Volk und Nichtvolk) anführe, das ich in einer ſehr ſpäten Zeit noch gefunden zu haben glaube. Denn wenigſtens kann ich die Alemannen, die zur Zeit des Caracalla wie ein plötzlich aufgeſtörter und immer wachſender Schwarm an den römiſchen Gränzen erſcheinen und Gallien und Italien überfallen, nach allen, wenn auch kärglichen Beſchreibungen [5], nur für einen Theil germaniſcher Menſchheit halten, der ſich noch nicht zum Volk beſtimmt hatte, darum auch ſo ſpät auf der Weltbühne erſcheint. Der Name ſtimmt hiemit überein, mag man hiebei an alamanas denken, das in einigen Bruchſtücken der gothiſchen

und ſeinen Nachkommen das Land, worin er als Fremdling ſey, zu ewiger Beſitzung zu geben, erhält dadurch eine beſtimmtere Bedeutung.

[1] Vergl. 1. Moſ. 47, 9. — Die einzige der oben vorgetragenen etwa vorzuziehende Erklärung des Namens Hebräer wäre die von Wahl, der, darauf geſtützt, daß עֲרָבָה, wofür auch ein Plur. עֲרָבוֹת (Jer. 5, 6. 2. Kön. 25, 5) geſchrieben iſt, Wüſte bedeutet, die ſinnreiche Vermuthung aufſtellt, daß Ibrim (Hebräer), Arabim (Araber) und Aramim (Aramäer) bloße, analogiſch wohl begreifliche Abänderungen deſſelben Namens ſeien. An der Sache, um die es zu thun iſt, würde übrigens nichts geändert.

[2] 1. Moſ. 25, 27.

[3] 1. Sam. 8, 5.

[4] Ebendaſ. v. 8.

[5] S. Gibbons History c. X.

Ueberſetzung des N. T. bloß Menſchen überhaupt, ohne Unterſchied zu bedeuten ſcheint — gibt man dem ala[1] dieſe im Grunde verneinende Bedeutung, ſo wären Alemannen entweder ein namenloſes (noch nicht zum Volk gewordenes), eben darum ein noch nicht in beſtimmte Gränzen eingeſchloſſenes Geſchlecht (in dieſem Fall wären Markomannen als Gegenſatz zu denken) — oder mag man einfach erinnern an Almende, ein Grund, der wüſt (unbebaut) gelaſſen wird, und meiſt als Weide benutzt, nicht Eigenthum des Einzelnen, ſondern der Geſammtheit iſt. Einen entſchiedenen Widerwillen der Alemannen gegen volksartige Exiſtenz bezeugt der auch ſpäter noch tief eingewurzelte ſichtbare Hang der Alemannen zum freien Einzelleben, ihr Haß gegen die Städte, welche ſie als Gräber anſehen, in die man ſich lebendig einſchließt[2], ihre gegen die römiſchen Niederlaſſungen gerichtete Zerſtörungswuth. Dagegen nun, wenn die patronymiſche Erklärung des Namens der Deutſchen als Teut'ſcher (Nachkommen des Teut) unbedingt aufzugeben iſt, und Thiod doch Volk bedeutet, würden die Deutſchen (Thiod'ſchen) eben die Germanen ſeyn, die ſich ſchon als Volk beſondert oder abgeſondert haben, wie in dem ſeit dem ſiebenten Jahrhundert gebräuchlichen theotiscus, theotisce, noch immer die Beziehung auf Volk hervorzuſtechen ſcheint. Es lohnte wohl der Mühe, ſämmtliche Namen, unter denen germaniſche Völker oder Völkerſchaften erwähnt werden, auch einmal aus dem Geſichtspunkt dieſes Gegenſatzes zu unterſuchen. Nicht weniger vielleicht könnte dieſe Unterſcheidung dienen, die Widerſprüche in Bezug auf deutſche Götterlehre, z. B. zwiſchen Julius Cäſar und Tacitus, auszugleichen.

Wir ſind alſo nun in der Geſchichte der religiöſen Entwicklung, wie ſie in den moſaiſchen Urkunden, auf welchen doch alles, was von Offenbarung behauptet werden kann, allein beruht, ſelbſt verzeichnet iſt, bis dahin vorgeſchritten, wo die Erkenntniß des wahren Gottes nur noch bei einem Geſchlecht ſich erhalten, das außer den Völkern, ja im Gegenſatz mit ihnen geblieben, und inſofern allein noch die reine Menſchheit

[1] J. Grimm ſieht darin ein verſtärkendes Präfix. Götting. gelehrte Anzeigen 1835, S. 1105.

[2] Ammian. Marcell. L. XVI, c. 2.

repräsentirt. Bei eben diesem Geschlecht ist nun allein auch Offenbarung, und eben bei ihnen lassen sich die Voraussetzungen einer Offenbarung so deutlich und bestimmt erkennen, daß wir, um die Beantwortung der Frage, von welcher diese letzte Untersuchung ausgegangen ist, bis zum vollständigen Resultat zu führen, nicht vermeiden können, insbesondere noch den Abrahamiden unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Frage ging bekanntlich davon aus, ob Offenbarung dem Polytheismus zuvorgekommen. Auf die Weise, wie wir die Untersuchung über Mythologie angefangen haben, konnte die Offenbarung von derselben nicht ausgeschlossen werden. Es läßt sich überhaupt nichts mehr einzeln oder in der Vereinzelung begreifen, alles wird nur verständlich im großen, allgemeinen Zusammenhang, und dieß gilt von der Offenbarung selbst ebensowohl als von der Mythologie. Nun ergibt sich aus dem bisher Erwiesenen, daß das erste Menschengeschlecht den wahren Gott implicite, nämlich in dem relativ-Einen verehrt, aber ohne ihn als solchen zu unterscheiden. Offenbarung aber ist gerade Manifestation des wahren Gottes als solchen, für welche in dem ersten Menschengeschlecht, eben weil es dieser Unterscheidung nicht bedurfte, keine Empfänglichkeit war. Von dem zweiten wird gesagt, daß es den wahren Gott beim Namen gerufen, d. h. als solchen unterschieden habe: hier ist also die Möglichkeit einer Offenbarung, aber nicht eher gegeben, als bis nicht auch die erste Anwandlung von Polytheismus vorhanden war. Die hervorragendste Gestalt ist Noah, mit dem der wahre Gott verkehrt; aber eben zu seiner Zeit ist auch der Polytheismus nicht mehr aufzuhalten, die Sündfluth selbst nur der Uebergang von dem Zeitalter der noch zurückgehaltenen zu dem der unaufhaltsam hervorbrechenden und sich über das Menschengeschlecht ergießenden Vielgötterei. Bei dem nun folgenden Geschlecht, unter dem Monotheismus im eigentlichen Sinn, Erkenntniß des wahren Gottes und damit Offenbarung, erhalten ist, müssen sich nun auch aufs Bestimmteste die Bedingungen erkennen lassen, unter denen ein solches Verhältniß zu dem wahren Gott allein bestehen konnte. Sie sind den bisherigen Entwicklungen mit so viel Theilnahme gefolgt, daß ich mir ebendieselbe auch für den Schluß verspreche, der erst zum befriedigenden Ziele führen wird.

Digitized by Google

Was nun also den Monotheismus und das Verhältniß zu dem wahren Gott betrifft, mit dessen Glorie nicht nur im Alten Testament, sondern in den Sagen des ganzen Orients, das Haupt des Abraham umgeben ist (sie nennen ihn einstimmig den Freund Gottes) — und nie konnte eine spätere Fiction diese Uebereinstimmung der Ueberlieferungen erzeugen — so will ich zuerst und vor allem auf die Beständigkeit aufmerksam machen, mit welcher die Genesis von dem Jehovah, aber meines Wissens nie von dem Elohim sagt, er sey Abraham, Isak und Jakob *erschienen*[1]; schon dieß setzt voraus, daß er nicht der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns war, wie diejenigen denken, welche die Offenbarung als schlechthin erstes Erklärungsprincip aufstellen. Nicht weniger merkwürdig ist, wie die Erzväter in bedeutenden Momenten den Jehovah *bei Namen rufen*[2], wie man den ruft, den man festhalten will, oder der erscheinen soll. Wenn Jehovah nur gerufen wird und nur erscheint, so kann der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns nur der Gott seyn, welcher in den mosaischen Schriften Elohim genannt wird. Es ist hier der Ort, uns über diesen Namen zu erklären. Der grammatischen Form nach ein Pluralis, hat er zuweilen auch das Verbum in der Mehrzahl nach sich — nicht wie einige glauben, wegen bloß mechanischer Anbequemung an die Form; denn eine nähere Untersuchung der Stellen zeigt, daß der Pluralis des Verbums nur in bestimmten Fällen, also nicht zufällig gesetzt ist, denn so z. B. wenn in der Erzählung vom babylonischen Thurm Jehovah redet und spricht: „Fahren wir hernieder, und verwirren wir ihre Sprache", so ist der Grund einleuchtend, denn der Gott muß sich vervielfachen, um die Menschheit zu zertrennen. Ebenso in der Schöpfungsgeschichte, wo bloß Elohim redet und spricht: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das *uns* gleich sey", denn der schlechthin Eine Gott als solcher ist bildlos. Wenn Abraham sagt: die *Götter* haben ihn aus seines Vaters Hause in die

[1] 1. Mos. 12, 7. 17, 1. 18, 1. 26, 2. 28, 12. Aber Kap. 35? Hier erscheint Elohim, aber nur, um an den „*erschienenen*" Gott zu erinnern (V. 1) und den Segen des letzteren zu bestätigen (V. 11).

[2] 1. Mos. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25.

Irre, d. h. in die Wüste, gehen, das nomadiſche Leben vorziehen laſſen[1], ſo können, da hier Elohim nicht wie anderwärts mit dem Artikel ſteht[2], wirkliche Götter verſtanden werden (Abraham floh die im Hauſe ſeines Vaters einreißende Abgötterei), und die andern Stellen, wo Jehovah ihm die Flucht befiehlt[3], wären kein Widerſpruch, da beides zuſammen beſtehen kann. Wenn aber in einer Stelle wie die ſchon angeführte, der ausdrücklich Jehovah Elohim genannte Gott ſagt: „Siehe Adam iſt worden wie Einer von uns", alſo ſelbſt einen in ſich unterſcheidet und den andern entgegenſetzt, ſo muß wohl an eine Mehrheit gedacht werden. Auch nicht als Reſt eines früheren Polytheismus, wie manche gemeint, läßt ſich die Pluralform des Namens oder die Conſtruction mit dem Pluralis des Verbums erklären. Wohl aber daraus, daß der Gott als Jehovah zwar immer Einer iſt, aber als Elohim derjenige, der noch den Sollicitationen zur Vielheit ausgeſetzt iſt, und außerdem auch dem übrigens an der Einheit feſthaltenden Bewußtſeyn wirklich zu einer, nur immer niedergehaltenen Vielheit wird. Nicht ein älterer Polytheismus, ſondern der ſpätere, deſſen Anwandlungen z. B. auch Abraham nicht entzogen war, drängt ſich hier ein. Abgeſehen nun aber von dieſer zuweilen hervortretenden Pluralbedeutung, läßt ſich nicht mehr zweifeln, daß Elohim wie viele ähnliche Plurale Singularbedeutung hatte, und ein Pluralis nicht der Vielheit, ſondern der Größe iſt (Pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat[4]), der gebraucht wird, ſo oft etwas in ſeiner Art Großes, Mächtiges oder Erſtaunenerregendes ausgedrückt werden ſoll. Den erſten Anſpruch aber auf einen ſolchen Erſtaunen ausdrückenden Namen hatte unſtreitig jener Allgott, der Gott, außer dem für ſeine Zeit kein anderer war. Ja der Name drückt ſelbſt nur Erſtaunen aus, da er von einem Verbum abſtammt,

[1] 1. Moſ. 20, 13.
[2] Vgl. z. B. 35, 7.
[3] 1. Moſ. 12, 1. 24, 7.
[4] Vgl. *Storrii* Obss. p. 97. Beiſpiele: jamim bedeutet das große Meer (p. 46, 3), thanim = draco sed grandis, schamaim = altitudo, sed grandis.

das im Arabiſchen beſtimmt dieſe Bedeutung hat (obstupuit, attonitus fuit). Es iſt uns daher unzweifelhaft wohl in Elohim der urſprüngliche ſemitiſche Name des Urgottes bewahrt, womit übereinſtimmt, daß hier umgekehrt von andern Fällen der Singularis (Eloah) erſt aus dem Pluralis gebildet worden, wie daraus zu erſehen, daß dieſer Singular nur in ſpäteren Büchern des A. T., meiſt bloß in poetiſchen, vorkommt. Da in der Geneſis und zum Theil noch in den folgenden Büchern die Namen Elohim und Jehovah abwechſeln, ſo hat man darauf die Hypotheſe zu gründen geſucht, daß insbeſondere die Geneſis aus zweierlei Urkunden zuſammengeſetzt ſey: die eine nannte man die Elohim-, die andere die Jehovah-Urkunde. Allein man kann ſich leicht überzeugen, daß in den Erzählungen die Namen nicht zufällig wechſeln, ſondern mit abſichtlicher Unterſcheidung gebraucht werden, und der Gebrauch des einen oder andern ſeinen Grund in der Sache hat, und nicht von einem bloß äußeren oder zufälligen Umſtand beſtimmt wird. Zuweilen, namentlich in der Geſchichte des Sündenfalls, ſind beide Namen verbunden, aber bloß wenn der Erzähler, nicht wenn das Weib oder die Schlange ſpricht; auch Adam würde, wenn er redend eingeführt würde, nur Elohim ſagen, denn der erſte Menſch wußte noch nichts von Jehovah. Der Elohim iſt der Gott, den auch die Völker, die Heiden noch fürchten [1], der auch zu Abimelech, dem König von Gerar, zu Laban dem Syrer im Traum kommt [2]. Der Traum ſcheint die natürliche Wirkungsweiſe des Gottes, der ſchon der Vergangenheit zu verfallen anfängt. Zu dem natürlichen, eben darum beſtändig gegenwärtigen Gott, dem Elohim, betet Abraham um die Heilung Abimelechs des Königs von Gerar. Da hier für Beten das eigentliche Wort gebraucht iſt, ſo erhellt daraus, daß das „den Jehovah bei Namen rufen" nicht ſo viel als „beten" iſt [3]. In Bezug auf Abraham ſelbſt iſt es, und zwar, wie man deutlich ſieht, wenn man die Stelle im Zuſammenhange lieſt [4], recht ausdrücklich der

[1] 1. Moſ. 20, 11.
[2] 1. Moſ. 20, 6. 31, 24.
[3] 1. Moſ. 20, 17.
[4] 1. Moſ. 17, 9; von 1—8 ſprach der Jehovah. Daß dieß nichts Zufälliges

Elohim, der ihm die Beſchneidung gebietet, die ein uralter, auch einem Theil der Völker gemeiner religiöſer Gebrauch und ein dem Urgott gebrachter Tribut war. Es iſt der Elohim, der allgemeine Gott, durch den Abraham verſucht wird, ſeinen Sohn nach Weiſe der Heiden ihm zum Brandopfer zu ſchlachten, der erſcheinende Jehovah aber, der ihn von der Vollbringung zurückhält. Denn weil Jehovah nur erſcheinen kann, ſo wird ſtatt Jehovah ſehr häufig ſelbſt noch in ſpäteren Schriften der Engel, d. h. eben die Erſcheinung des Jehovah, geſetzt[1].

Das urſprüngliche Menſchengeſchlecht hatte in dem relativ-Einen und Ewigen doch eigentlich den wahren, den weſentlich-Einen und Ewigen gemeint. Erſt die Erſcheinung des zweiten Gottes bringt das Bewußtſeyn dahin, daß es den weſentlich-Ewigen, der in dem bloß zufällig-Ewigen der wahre, der eigentliche Gott geweſen iſt, daß es den weſentlich-Ewigen von dem, der es nur für eine Zeit war, unterſcheidet. Hier muß man annehmen, daß es auch denen, die den Weg des Polytheismus gegangen ſind, noch frei ſtand, ſich dem weſentlich-Ewigen, der in dem andern der wahre Gott geweſen iſt, alſo dem wahren Gotte zuzuwenden. Bis hieher iſt der Weg des Menſchengeſchlechts derſelbe, erſt an dieſem Punkte trennt er ſich. Ohne den zweiten Gott — ohne die Sollicitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus geweſen ſeyn. Dieſelbe Potenz, welche dem einen Theil der Menſchheit der Anlaß zur Vielgötterei wird, erhebt ein vorbehaltenes Geſchlecht zur wahren Religion. Abraham, nachdem der Gott, den auch die erſte Zeit ſchon in dem relativ-Einen, wiewohl unwiſſend, verehrt hat, nachdem dieſer ihm erſchienen, d. h. offenbar und unterſcheidbar geworden, wendet ſich ihm freiwillig und mit Bewußtſeyn zu. Dieſer Gott iſt ihm nicht der urſprüngliche, er iſt der ihm gewordene, erſchienene, aber er hatte ihn ebenſowenig erfunden noch erdacht;

iſt, erhellt aus 21, 4, wo des Gebots nur wieder erwähnt wird, und es doch heißt: wie Elohim ihm geboten hatte.

[1] Die Hauptſtelle natürlich 1. Moſ. 22, 11. Der Engel Jehovah von Jehovah ſelbſt nicht unterſchieden Richt. 6, 12, vgl. 14. 16. 22. Wo Jehovah und der Engel-Jehovah, da iſt natürlich auch der Elohim, ebend. 13, 21 vgl. mit 22.

was er dabei thut ist nur, daß er den gesehenen (ihm offenbar gewordenen) festhält; indem er aber den Gott festhält, zieht auch dieser ihn an, und geht mit ihm ein besonderes Verhältniß ein, durch das er vollends aus den Völkern herausgenommen wird. Weil es keine Erkenntniß des wahren Gottes ohne Unterscheidung gibt, darum ist der Name so wichtig. Die Verehrer des wahren Gottes sind die, die seinen Namen kennen; die Heiden, die seinen Namen nicht kennen, sie kennen den Gott nicht überall nicht (nämlich auch nicht der Substanz nach), sie kennen nur nicht seinen Namen, d. h. sie kennen ihn nicht in der Unterscheidung. Allein Abraham kann nicht etwa, nachdem er den wahren Gott gesehen, sich von seiner Voraussetzung losreißen. Der unmittelbare Inhalt seines Bewußtseyns bleibt ihm der Gott der Urzeit, der ihm nicht geworden, also auch nicht geoffenbart ist, der — wir müssen uns so ausdrücken — sein natürlicher Gott ist. Damit der wahre Gott ihm erscheine, muß der Grund der Erscheinung der erste bleiben, in welchem allein jener beständig ihm werden kann. Der wahre Gott ist ihm durch den natürlichen nicht bloß vorübergehend, sondern beständig vermittelt, er ist ihm nie der seyende, sondern beständig nur der werdende, wodurch sich allein schon der Name Jehovah erklären würde, in dem eben der Begriff des Werdens vorzüglich ausgedrückt ist. Abrahams Religion besteht also nicht darin, daß er jenen Gott der Vorzeit aufgibt, ihm untreu wird, das thun vielmehr die Heiden; der wahre Gott ist ihm selbst nur in jenem offenbar geworden, und daher von demselben untrennbar, untrennbar von dem Gott, der von jeher war, dem El olam, wie er genannt wird.

Man übersetzt diesen Ausdruck gewöhnlich: der ewige Gott; allein man würde sich irren, wenn man dabei an metaphysische Ewigkeit denken wollte. Das Wort olam bezeichnet recht eigentlich die Zeit, vor welcher die Menschheit von keiner weiß, die Zeit, in der sie sich findet, so wie sie sich findet, die ihr nicht geworden, und in diesem Sinn freilich eine Ewigkeit ist. Der Prophet nennt die Chaldäer ein Volk me olam[1], ein Volk das ist, seit der Zeit, in welcher keine Völker waren. Luther

[1] Jerem. 5, 15.

überſetzt es daher richtig: die das älteſte Volk geweſen ſind; olam iſt die Zeit wo keine Völker waren. In gleichem Sinn ſagt das früher erwähnte Bruchſtück von den Heroen und Gewaltigen der Vorzeit, daß ſie berühmt ſind me olam, d. h. ſeit der Zeit, nach welcher Völker entſtanden. Joſua ſagt den Kindern Iſrael: Eure Väter wohnten jenſeits des Euphrats me olam [1], d. h. von der Zeit ab, wo noch keine Völker waren, alſo ſeit es Völker gibt. Die erſte geſchichtliche Zeit, die erſte Zeit von der man weiß, findet ſie dort. Der El olam iſt alſo der Gott, der nicht ſeit, ſondern in jener Zeit ſchon war, wo Völker noch nicht waren, der Gott, vor dem keiner war, von deſſen Entſtehen alſo niemand weiß, der ſchlechthin erſte, der unvordenkliche Gott. Der Gegenſatz des El-olam ſind die Elohim chadaschim, die neuen Götter, „die nicht von lang her", ſondern erſt entſtanden ſind [2]. Und ſo iſt auch dem Abraham der wahre Gott nicht ewig im metaphyſiſchen Sinn, ſondern als der, dem man keinen Anfang weiß.

3. Wie ihm der wahre Gott derſelbe iſt mit dem El olam, ſo auch mit dem Gott des Himmels und der Erde; denn als ſolcher wurde einſt der dem ganzen Menſchengeſchlecht gemeinſchaftliche verehrt. Jehovah iſt ihm nicht materiell ein Anderer als dieſer, er iſt ihm nur der wahre Gott des Himmels und der Erde. Als er ſeinen älteſten Knecht ſchwören läßt, daß er ihm kein Weib nehmen wolle von den Kindern der Heiden [3], ſagt er: „ſchwöre mir bei dem Jehovah, dem Gott Himmels und der Erde". Dieſer iſt ihm alſo mit dem ganzen älteren Menſchengeſchlecht noch immer gemein. Eine Geſtalt, die eben dieſem Geſchlecht angehört, iſt jener Melchi-ſedek, der König von Salem und Prieſter des höchſten Gottes, des El Eljon, iſt, der unter dieſem Namen noch in den Fragmenten des Sanchuniathon vorkommt, des Gottes, der, wie geſagt wird, Himmel und Erde beſitzet. An dieſer aus dem Dunkel der Vorzeit hervortretenden Geſtalt iſt alles merkwürdig, auch die Namen, ſein eigener ſowohl, als der Name des Landes oder Ortes, von dem

[1] Joſ. 24, 2.
[2] 5. Moſ. 32, 17.
[3] 1. Moſ. 24, 3.

er König genannt wird. Die Worte sedek, saddik bedeuten zwar auch Gerechtigkeit und gerecht, aber der ursprüngliche Sinn, wie noch aus dem Arabischen zu ersehen, ist Festigkeit, Unbeweglichkeit. Melchi-sedek ist also der Unbewegliche, d. h. der unbeweglich bei dem Einen bleibt [1]. Dasselbe liegt in dem Namen Salem, das sonst gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden soll, daß ein Mann ganz, d. h. ungetheilt mit Elohim sey oder gehe [2]. Es ist dasselbe Wort, wovon Islam, Moslem gebildet sind. Islam bedeutet nichts anders als die vollkommene, d. h. die ganze, die ungetheilte Religion; Moslem ist der ganz dem Einen Ergebene. Man begreift auch das Spätere nur, wenn man das Aelteste begriffen. Die den Monotheismus des Abraham bestreiten, oder dessen ganze Geschichte für fabelhaft halten, haben wohl nie über die Erfolge des Islam nachgedacht, Erfolge so furchtbarer Art, ausgegangen von einem Theil der Menschheit, der hinter dem, den er besiegte und vor sich niederwarf, um Jahrtausende in der Entwicklung zurückgeblieben war, daß sie nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit erklärbar sind, die wieder aufstehend in das inzwischen Gewordene und Gebildete zerstörend und verheerend einbricht. Die Einheitslehre Mohammeds konnte nie diese umstürzende Wirkung hervorbringen, wenn sie nicht von Urzeiten her in diesen Kindern der Hagar war, an denen die ganze Zeit von ihrem Stammvater bis auf Mohammed spurlos vorübergegangen war. Aber mit dem Christenthum war eine Religion entstanden, die den Polytheismus nicht mehr bloß ausschloß, wie er vom Judenthum ausgeschlossen war. Gerade da, an diesem Punkt der Entwicklung, wo die starre, einseitige Einheit ganz überwunden war, mußte die alte Urreligion noch einmal sich aufrichten — blind und fanatisch, wie sie gegen die viel entwickeltere Zeit nicht anders erscheinen konnte. Die Reaction galt nicht bloß der zu Mohammeds Zeit zum Theil selbst unter dem Theil der Araber, der das nomadische Leben nicht verlassen hatte, eingerissene Abgötterei, sondern weit mehr der scheinbaren

[1] In diesem Sinn ist saddik auch 1. Mos. 6, 9 offenbar zu nehmen.
[2] 1. Mos. 5, 22. 6, 9.

Vielgötterei des Chriſtenthums, dem Mohammed den ſtarren unbeweglichen Gott der Urzeit entgegenſtellte. Alles hängt hier zuſammen; auch den Wein verbot das Geſetz Mohammeds ſeinen Anhängern, wie ihn die Rechabiten zurückweiſen.

Dieſem König von Salem alſo und Prieſter des höchſten Gottes unterordnet ſich Abraham, denn Jehovah iſt ſelbſt nur eine durch ihn, den Urgott, vermittelte Erſcheinung. Abraham unterwirft ſich ihm dadurch, daß er ihm den Zehenten von allem gibt. Immer verehrt eine jüngere aber fromme Zeit die ältere, als gleichſam dem Urſprung noch nähere. Melchi-ſedek tritt aus jenem einfach, ohne Zweifel und ohne Unterſcheidung an dem Urgott hangenden und in ihm unwiſſend den wahren Gott verehrenden Geſchlecht hervor, gegen welchen ſich Abraham ſchon gewiſſermaßen weniger lauter findet; denn er iſt von den Verſuchungen nicht frei geblieben, denen die Völker gefolgt waren, obwohl er in denſelben beſtanden war, und aus ihnen den als ſolchen unterſchiedenen und erkannten wahren Gott gerettet hat. Dagegen bringt Melchi-ſedek dem Abraham Brod und Wein entgegen, die Zeichen der neuen Zeit; denn wenn Abraham dem alten Bund mit dem Urgott nicht untreu geworden, mußte er ſich wenigſtens von ihm entfernen, um den wahren Gott als ſolchen zu unterſcheiden; die Entfernung hat er gegenüber dem älteſten Geſchlecht mit den Völkern gemein, die jenem Bund ganz abtrünnig geworden und in einen neuen getreten ſind, als deſſen Gaben ſie Brod und Wein betrachten.

Jehovah iſt dem Abraham nur der Urgott in ſeinem wahren bleibenden Weſen. Inſofern iſt ihm derſelbe auch, der El Olam, Gott der Urzeit, der Gott des Himmels und der Erde[1], er iſt ihm auch der El Schaddai: dieß iſt ſein drittes Attribut. Die Form ſchon deutet auf das höchſte Alterthum; schaddai iſt ein archaiſtiſcher Pluralis, ebenfalls ein Pluralis der Größe. Der Grundbegriff des Worts iſt Stärke, Macht, der ja in dem gleichfalls ſehr alten Wort

[1] Bloß Abraham übrigens, nicht auch Melchi-Sedek, nennt den Gott Himmels und der Erde Jehovah 1. Moſ. 14, 22. vgl. 19. 20.

el (verſchieden von Elohim und Eloah) nicht weniger der Grundbegriff iſt. Man könnte El Schaddai überſetzen: der Starke der Starken, aber schaddai ſteht auch allein, und ſcheint alſo mit el bloß durch Appoſition verbunden, ſo daß beides in Verbindung heißt: der Gott, der die über alles erhabene Macht und Stärke iſt. Nun ſagt Jehovah zu Abraham: „Ich bin der El Schaddai“ [1]. Hier hat El Schaddai das Verhältniß des erklärenden Prädicats, und gegen Jehovah die Stellung des Vorausbekannten, alſo auch des Vorausgegangenen. Nun ſteht im zweiten Buch Moſis [2] eine berühmte Stelle von großer hiſtoriſcher Wichtigkeit, wo umgekehrt der Elohim zu Moſes ſagt: „Ich bin Jehovah“, wo alſo Jehovah als das ſchon Bekanntere vorausgeſetzt wird, und „ich bin Abraham, Iſak und Jakob erſchienen — beel schaddai“, im El Schaddai. Hier haben wir alſo das ausdrückliche Zeugniß, daß der El Schaddai, d. h. der Gott der Vorzeit, das Offenbarungs- oder Erſcheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, geweſen iſt. Deutlicher hätte ſich unſere Anſicht von der erſten Offenbarung nicht ausſprechen laſſen, als ſie hier dem Jehovah ſelbſt in den Mund gelegt iſt. Der Jehovah iſt dem Abraham nicht unmittelbar erſchienen, vermöge der Geiſtigkeit ſeines Begriffs kann er nicht unmittelbar erſcheinen, er iſt ihm im El Schaddai erſchienen [3]. Im zweiten Glied nun aber ſtehen die Worte: „Und in oder unter meinem Namen Jehovah war ich ihnen (den Vätern) nicht bekannt“. Es ſind vorzüglich dieſe Worte, aus denen man ſchließen wollte, der Name Jehovah ſey nach Moſis eigener Angabe nicht alt, ſondern erſt von ihm gelehrt worden; wenn man vollends die Bücher Moſis nicht von ihm ſelbſt geſchrieben ſeyn ließ, ſo konnte man mit dem Namen wohl gar bis auf die Zeit Davids und Salomos herabkommen: Aber die erwähnten Worte können wenigſtens das nicht ſagen

[1] 1. Moſ. 17, 1.

[2] 6, 2 f.

[3] Wollte man, wozu übrigens kein Grund vorhanden, das ב in בְּאֵל als das bekannte ב praedicati erklären (ſ. Storrii Obss. p. 454), wiewohl es ſchwerlich in dieſer Conſtruction vorkommen möchte, ſo würde es auf daſſelbe hinauskommen, es wäre, wie wenn man ſagte, ich erſchien ihnen als El Schaddai.

wollen, was man in ihnen finden möchte. Das Grundgeſetz des hebräiſchen Styls iſt bekanntlich der Parallelismus, daß nämlich je zwei Glieder ſich folgen, die mit verſchiedenen Worten daſſelbe ſagen, meiſt aber ſo, daß, was in dem erſten Glied bejaht worden, in dem andern durch Verneinung des Gegentheils ausgedrückt wird, z. B. ich bin der Herr, und iſt kein andrer außer mir, oder: die Ehre iſt mein, und ich will ſie keinem andern laſſen. Wenn nun hier das erſte Glied ſagt: „Ich bin den Vätern im El Schaddai erſchienen", ſo kann das zweite: „und in meinem Namen Jehovah wurde ich ihnen nicht gewußt", nur auf negative Weiſe daſſelbe wiederholen; es kann nur ſagen: Unmittelbar (dieß eben heißt: in meinem Namen Jehovah) ohne Vermittelung des El Schaddai wußten ſie nichts von mir. Das bischmi (in meinem Namen) iſt nur Umſchreibung von: in mir ſelbſt. Im El Schaddai haben ſie mich geſehen, in mir ſelbſt haben ſie mich nicht geſehen. Das zweite Glied beſtätigt alſo nur das erſte; und allerdings ein ſpäteres und höheres Moment des Bewußtſeyns, das den Jehovah auch unabhängig vom El Schaddai weiß — ein Bewußtſeyn, wie wir es Moſi auch aus andern Gründen zuſchreiben müſſen, iſt durch die Worte bezeichnet. Aber ein Beweis für den angeblich ſpätern Urſprung des Namens, womit der Hauptinhalt der Geneſis ſelbſt hinwegfiele, iſt wenigſtens in der Stelle nicht zu finden.

Alles bisher Vorgetragene zeigt, von welcher Art der Monotheismus des Abraham geweſen, nämlich daß er kein abſolut unmythologiſcher war, denn er hatte zu ſeiner Vorausſetzung den Gott, der ebenſowohl die Vorausſetzung des Polytheismus iſt, und an dieſen iſt dem Abraham die Erſcheinung des wahren Gottes ſo ſehr geknüpft, daß der erſcheinende Jehovah den Gehorſam gegen die Inſpirationen deſſelben als Gehorſam gegen ſich anſieht [1]. Der Monotheismus Abrahams ſey kein überhaupt unmythologiſcher, ſagte ich zuletzt; denn er hat zur Vorausſetzung den relativ-Einen, der ſelbſt nur die erſte Potenz des Polytheismus iſt. Es iſt daher die Weiſe der Erſcheinung des wahren Gottes, weil ſie von

[1] Vgl. 1. Moſ. 22, 1 mit 22, 12 und 15—16.

ihrer Vorausſetzung ſich nicht losreißen kann, — ſogar dieſe iſt eine ganz mythologiſche, d. h. eine ſolche, bei der das Polytheiſtiſche immer dazwiſchen kommt. Man hat, die ſämmtlichen Erzählungen zumal der Geneſis als Mythen zu behandeln, fredelhaft finden wollen, aber ſie ſind wenigſtens offenbar mythiſch, ſie ſind zwar nicht Mythen in dem Sinne wie man das Wort gewöhnlich nimmt, d. h. Fabeln, aber es ſind wirkliche, obwohl mythologiſche, d. h. unter den Bedingungen der Mythologie ſtehende Facta, die erzählt werden.

Dieſe Gebundenheit an den relativ-Einen Gott iſt eine Beſchränkung, die auch als ſolche empfunden werden muß, und über die das Bewußtſeyn hinausſtrebt. Aber nicht für die Gegenwart kann es ſie aufheben, es wird daher dieſe Beſchränkung nur ſo weit überwinden, daß es den wahren Gott zwar als den jetzt bloß erſcheinenden, aber zugleich als den erkennt, der einſt ſeyn wird. Von dieſer Seite angeſehen iſt die Religion des Abraham reiner eigentlicher Monotheismus, aber dieſer iſt ihm nicht die Religion der Gegenwart, in dieſer ſteht ſein Monotheismus unter der Bedingung der Mythologie, wohl aber iſt er ihm die Religion der Zukunft; der wahre Gott iſt der, der ſeyn wird, das iſt ſein Name. Als Moſes fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen ſoll, der das Volk aus Aegypten führen werde, antwortet dieſer: „Ich werde ſeyn der ich ſeyn werde“[1]; hier alſo, wo der Gott in eigener Perſon ſpricht, iſt der Name aus der dritten in die erſte Perſon überſetzt, und ganz unſtatthaft wäre es, auch hier den Ausdruck der metaphyſiſchen Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes zu ſuchen. Es iſt zwar die eigentliche Ausſprache des Namens Jehovah uns unbekannt, aber grammatiſch kann er nichts anders ſeyn, als ein archaiſtiſches Futurum von hawa, oder in der ſpätern Form hajah = ſeyn; die jetzige Ausſprache iſt in keinem Fall die richtige, da dem Namen, der eben nicht ausgeſprochen werden ſollte, ſeit ſehr alter Zeit die Vocale eines andern Wortes (Adonai) untergelegt ſind, das Herr bedeutet, woher auch ſchon in der griechiſchen und allen ſpäteren Ueberſetzungen ſtatt

[1] 2. Moſ. 3, 14.

Jehovah: der Herr gesetzt ist. Mit den wahren Vocalen konnte der Name (ebenfalls alterthümlich) Jiweh lauten, oder analog mit andern Formen von Eigennamen (wie Jakob) Jahwo, jenes mit dem Jewo in den Fragmenten des Sanchuniathon, dieses mit dem Jao (Ἰάω) bei Diodor von Sicilien und in dem bekannten Fragment bei Macrobius übereinstimmend.

Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden — vielleicht war dieß seine erste Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moses ist er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einst seyn wird, und auch alle seine Zusagen gehen in die Zukunft. Alles was Abraham zu Theil wird, sind Verheißungen. Ihm, der jetzt kein Volk ist, wird verheißen, er soll ein groß und mächtig Volk werden, ja alle Völker der Erde sollen in ihm gesegnet werden, denn in ihm lag die Zukunft jenes Monotheismus, durch den einst alle jetzt zerstreuten und zertrennten Völker wieder sollen vereinigt werden [1]. Bequem und der Geistesfaulheit, die sich oft als vernünftige Aufklärung brüstet, förderlich mag es seyn, in allen diesen Verheißungen nur Erdichtungen des späteren jüdischen Nationalstolzes zu sehen. Aber wo ist in der ganzen Geschichte des abrahamischen Geschlechts ein Zeitpunkt, in welchem eine solche Verheißung in dem angenommenen Sinn von politischer Größe erdichtet werden konnte? Wie Abraham an diese verheißene Größe seines Volks glauben muß, so glaubt er auch an die zukünftige Religion, welche das Princip, unter dem er gefangen ist, aufheben wird, und dieser Glaube wird ihm selbst für die vollkommene Religion gerechnet [2]. In Bezug auf diese zukünftige Religion heißt Abraham gleich anfangs ein Prophet [3], denn er ist noch außer dem Gesetz, unter dem seine Nachkommen noch bestimmter werden gefangen werden, und sieht also über dasselbe hinaus, wie die später sogenannten Propheten über dasselbe hinaussahen [4].

[1] 1. Mos. 18, 18. 19. 26, 4.

[2] 1. Mos. 15, 6. Abraham glaubete dem Jehovah, dieß rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

[3] 1. Mos. 20, 7.

[4] Alle Gedanken im A. T. sind so auf die Zukunft gerichtet, daß der fromme

Wenn nämlich die Religion der Erzväter nicht frei iſt von der Vorausſetzung, die dem wahren Gott als ſolchen nur zu erſcheinen, nicht zu ſeyn erlaubt, ſo iſt das Geſetz durch Moſes gegeben noch mehr an dieſe Vorausſetzung gebunden. Der Inhalt des moſaiſchen Geſetzes iſt allerdings die Einheit Gottes, aber ebenſo ſehr, daß dieſer Gott nur ein vermittelter ſeyn ſoll.

Ein unvermitteltes Verhältniß ſtand nach einigen nicht wohl anders zu nehmenden Stellen dem Geſetzgeber zu, der als ſolcher gewiſſermaßen außer dem Volke ſteht; mit ihm redete der Herr von Angeſicht zu Angeſicht, wie ein Mann mit ſeinem Freunde redet [1], er ſah den Herrn wie er iſt [2], und ein Prophet wie er, mit dem der Herr redete wie mit ihm, wird nicht mehr aufſtehen [3]; aber dem Volk wird das Geſetz als ein Joch auferlegt. In dem Verhältniß als die Mythologie fortſchreitet, der relative Monotheismus ſchon im Kampf mit entſchiedenem Polytheismus iſt, bereits Kronos Herrſchaft über die Völker ſich ausbreitet, da muß auch dem Volk des wahren Gottes der relative Gott, in welchem es ſich den Grund des abſoluten zu erhalten hat, immer ſtrenger, ausſchließlicher, eiferſüchtiger auf ſeine Einheit werden. Dieſer Charakter der Ausſchließlichkeit, der ſtrengſten negativen Einzigkeit, kann nur von dem relativ-Einen herkommen; denn der wahre, der abſolute Gott iſt nicht auf dieſe ausſchließliche Weiſe Einer und als der nichts ausſchließende auch von nichts bedroht. Das moſaiſche Religionsgeſetz iſt nichts anders als der relative Monotheismus, wie er ſich im Gegenſatz

Erzähler 1. Moſ. 4, 1 ſchon der Eva eine Prophezeiung in den Mund legt (übrigens vermöge einer weitgeſuchten Erklärung des Namens Kain, der nach derſelben Etymologie eine viel nähere zuläßt): „ich habe den Mann den Jehovah“. Mit der Fortdauer des Menſchengeſchlechts, die durch die erſte männliche Geburt verbürgt wird, iſt der Menſchheit auch der wahre Gott, den ſie noch nicht hat, geſichert. — Ich wehre niemand, der dazu Luſt hat, in der Rede wirkliche Worte der Eva zu ſehen; er bekenne dann aber auch als hiſtoriſch bewieſen, daß der wahre Gott für den erſten Menſchen nur ein Zukünftiger war.

[1] 2. Moſ. 33, 11.
[2] 4. Moſ. 12, 8.
[3] 5. Moſ. 34, 10.

mit dem von allen Seiten eindringenden Heidenthum in einer gewiſſen Zeit allein noch erhalten, als reell behaupten konnte [1]. Jenes Princip indeß ſollte nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern eben nur als Grund erhalten werden, und ſo iſt denn auch das moſaiſche Religionsgeſetz voll von der Zukunft, auf die es ſtumm wie ein Bild hinweist. Das Heidniſche, von dem es ſich durchdrungen zeigt, hat nur temporäre Bedeutung, und wird zugleich mit dem Heidenthum ſelbſt aufgehoben werden. Indem es aber, der Nothwendigkeit gehorchend, vorzüglich nur den Grund der Zukunft zu bewahren ſucht, iſt das eigentliche Princip der Zukunft in das Prophetenthum gelegt, die andere ergänzende Seite der hebräiſchen Religionsverfaſſung, und ihr ebenſo weſentlich und eigenthümlich. In den Propheten aber bricht die Erwartung und die Hoffnung der zukünftigen befreienden Religion nicht mehr bloß in einzelnen Aeußerungen hervor, ſie iſt der Hauptzweck und Inhalt ihrer Reden, und nicht mehr iſt dieſe die bloße Religion Iſraels, ſondern aller Völker; das Gefühl der Negation, unter der ſie ſelbſt leiden, gibt ihnen ein gleiches Gefühl für die ganze Menſchheit, und ſie fangen an, auch im Heidenthum die Zukunft zu ſehen.

Es iſt alſo jetzt durch die älteſte Urkunde, es iſt durch die für geoffenbart angenommene Schrift ſelbſt bewieſen, daß die Menſchheit nicht vom reinen oder abſoluten, ſondern vom relativen Monotheismus ausgegangen iſt. Ich füge nun noch einige allgemeine Bemerkungen über dieſen älteſten Zuſtand des Menſchengeſchlechtes hinzu, der nicht bloß als religiöſer, der auch in allgemeiner Beziehung für uns bedeutſam iſt.

[1] Für möglich zu halten, daß ſuperſtitiöſe Gebräuche, wie ſie das moſaiſche Ceremonialgeſetz vorſchreibt, noch etwa in Zeiten wie die Davids oder ſeiner Nachfolger entſtehen konnten, ſetzt eine Unkenntniß des allgemeinen Gangs der religiöſen Entwicklung voraus, die vor 40 Jahren ſich entſchuldigen ließ; denn verzeihlich war damals noch die Meinung, über eine Erſcheinung wie das moſaiſche Geſetz außer dem großen und allgemeinen Zuſammenhang urtheilen zu können. Heute aber iſt es keine unbillige Forderung, daß jeder erſt um höhere Bildung ſich bemühe, ehe er über Gegenſtände ſo hohen Alterthums zu reden ſich unterfängt.

Achte Vorlesung.

Ueber die Zeit des noch einigen und ungetheilten Menschengeschlechts hat also — wir dürfen es jetzt als Thatsache aussprechen, und auch die Offenbarung hat es bezeugt — eine geistige Macht, der Gott gewaltet, der dem freien Auseinandergehen wehrte, und die Entwicklung des Menschengeschlechts auf der ersten Stufe eines durch die bloßen natürlichen oder Stammesunterschiede getheilten, übrigens vollkommen gleichartigen Seyns erhielt, ein Zustand, der wohl auch allein richtig der Naturstand genannt würde. Und gewiß, eben diese Zeit war auch das vielgepriesene goldene Weltalter, von welchem dem Menschengeschlecht, selbst dem längst in Völker getrennten, in der weitesten Entfernung von ihm noch das Andenken geblieben ist, wo nämlich, wie die platonische aus derselben Erinnerung geflossene Erzählung sagt, der Gott selbst ihr Hüter und Vorsteher war, und, weil er sie weidete, keine bürgerlichen Verfassungen waren [1]. Denn wie der Hirt seiner Heerde sich nicht zu zerstreuen erlaubt, so hielt der Gott, als mächtige Anziehungskraft wirkend, mit sanfter aber unwiderstehlicher Gewalt die Menschheit in dem Kreis eingeschlossen, in welchem sie zu erhalten ihm gemäß war. Bemerken Sie wohl den platonischen Ausdruck, daß der Gott selbst ihr Vorsteher war. Damals war also den Menschen der Gott noch durch keine Lehre, keine Wissenschaft vermittelt, das Verhältniß war ein reales, und konnte

[1] *Θεὸς ἐνέμεν αὐτούς, αὐτὸς ἐπιστατῶν· νέμοντος δὲ ἐκεῖνον πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν.* Polit. p. 271. E.

daher nur ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, nicht zu dem Gott in seinem Wesen, und also auch nicht zu dem wahren Gott seyn; denn der wirkliche Gott ist nicht sofort auch der wahre, wie wir ja sogar dem, welchen wir in anderer Beziehung als einen Gottlosen ansehen, noch immer ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, aber nicht zu dem Gott in seiner Wahrheit geben, dem er vielmehr völlig entfremdet ist. Der Gott der Vorzeit ist ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre Ist, aber nicht als solcher gewußt. Die Menschheit betete also an, was sie nicht wußte, wozu sie kein ideales (freies), sondern nur ein reales Verhältniß hatte. Christus sagt zu den Samaritern (bekanntlich wurden diese von den Juden wie Heiden angesehen, im Grunde sagt er also von den Heiden): „Ihr betet an, was ihr nicht wisset, wir — die Juden, als Monotheisten, die ein Verhältniß zu dem wahren Gott als solchen haben — wir beten an, was wir wissen“ (wenigstens als ein Zukünftiges wissen). Der wahre Gott, der Gott als solcher, kann nur im Wissen seyn, und im völligen Gegensatz mit einem bekannten wenig überlegten Wort, aber in Uebereinstimmung mit den Worten Christi müssen wir sagen: der Gott, der nicht gewußt würde, wäre kein Gott. Monotheismus hat von jeher nur als Lehre und Wissenschaft existirt, und nicht einmal bloß als Lehre überhaupt, sondern als schriftlich verfaßte und in heiligen Büchern bewahrte, und diejenigen selbst, welche der Mythologie eine Erkenntniß des wahren Gottes voraussetzen, sind genöthigt, diesen Monotheismus als Lehre, ja als System zu denken. Die, welche den wahren Gott, also den Gott in seiner Wahrheit anbeten, können ihn, wie Christus sagt, nur zugleich im Geist anbeten, und dieses Verhältniß kann nur ein freies seyn, wie dagegen das Verhältniß zu Gott außer seiner Wahrheit, wie es im Polytheismus und der Mythologie angenommen ist, nur ein unfreies seyn kann.

Nachdem der Mensch einmal[1] aus dem wesentlichen Verhältniß zu Gott, welches auch nur ein Verhältniß zu Gott in seinem Wesen, d. h.

[1] Siehe S. 141.

in seiner Wahrheit, seyn konnte, herausgefallen, ist der Weg, den die Menschheit in der Mythologie ging, kein zufälliger, sondern ein nothwendiger, wenn der Menschheit bestimmt war, das Ziel nur auf ihm zu erreichen. Das Ziel aber ist das von der Vorsehung gewollte. Von diesem Standpunkt angesehen, war es die göttliche Vorsehung selbst, welche dem Menschengeschlecht jenen relativ-Einen zum ersten Herrn und Hüter gegeben, die Menschheit war an diesen gewiesen und gleichsam unter seine Zucht gethan. Der Gott der Vorzeit ist selbst für das vorbehaltene Geschlecht nur der Zaum oder Zügel, an dem es von dem wahren Gott gehalten wird. Seine Erkenntniß des wahren Gottes ist keine natürliche, eben darum auch keine stationäre, sondern immer nur werdende, weil der wahre Gott selbst dem Bewußtseyn nicht der seyende, sondern immer nur der werdende ist, der eben als solcher auch der lebendige heißt, stets nur der erscheinende, der immer gerufen und festgehalten werden muß, wie eine Erscheinung festgehalten wird. Die Erkenntniß des wahren Gottes bleibt daher immer eine Forderung, ein Gebot, und auch das spätere Volk Israel muß immer aufgerufen und ermahnt werden, seinen Gott Jehovah zu lieben, d. h. festzuhalten mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen seinen Kräften, weil der wahre Gott nicht der seinem Bewußtseyn natürliche ist, sondern durch einen beständigen ausdrücklichen Actus festgehalten werden muß. Weil der Gott ihnen nie zum seyenden wird, ist der älteste Zustand der Zustand einer gläubigen Ergebung und Erwartung, und mit Recht heißt Abraham nicht bloß den Juden, sondern auch andern Orientalen der Vater aller Gläubigen, denn er glaubt an den Gott, der nicht ist, aber seyn wird. Alle erwarten ein künftiges Heil. Der Erzvater Jakob bricht mitten in dem Segen, mit dem er seine Kinder segnet, in die Worte aus: „Jehovah, ich warte auf dein Heil". Dieses recht zu verstehen, muß man auf die Bedeutung des entsprechenden Verbums zurückgehen, dieses heißt: aus der Enge in die Weite führen, passiv gedacht also: entkommen aus der Enge, daher errettet werden. Alle erwarten demnach, daß sie aus dieser Enge, in der sie bis jetzt erhalten sind, hinausgeführt und frei werden von der Voraussetzung (des

einseitigen Monotheismus), die Gott selbst jetzt nicht hinwegnehmen kann, unter die sie mit dem ganzen Menschengeschlecht, als unter das Gesetz, unter die Nothwendigkeit, beschlossen sind, bis zum Tage der Erlösung, mit welcher der wahre Gott aufhört, der bloß erscheinende, bloß sich offenbarende zu seyn, also die Offenbarung selbst aufhört, wie in Christo geschehen ist, denn Christus ist das Ende der Offenbarung.

Wir fürchten nicht, der großen Thatsache, daß auch der Gott des frühesten Menschengeschlechts schon nicht mehr der schlechthin-, sondern nur der relativ-Eine war, wenn auch noch nicht als solcher erklärt und erkannt, daß also das Menschengeschlecht von relativem Monotheismus ausgegangen ist, zu viele Zeit eingeräumt zu haben. Diese Thatsache von allen Seiten festzustellen, mußte uns von größter Wichtigkeit scheinen, nicht bloß gegenüber von denen, welche Mythologie und Polytheismus nur aus einer entstellten Offenbarung begreifen zu können meinen, sondern auch gegenüber von sogenannten Geschichtsphilosophen, welche alle religiöse Entwicklung der Menschheit statt von der Einheit von der Vielheit durchaus partieller wohl gar anfänglich Idealer Vorstellungen ausgehen lassen, von sogenanntem Fetischismus oder Schamanismus, oder einer Naturvergötterung, die nicht einmal Begriffe oder Gattungen, sondern einzelne Naturobjecte, z. B. diesen Baum oder diesen Fluß, vergöttert. Nein, von solchem Elend ist die Menschheit nicht ausgegangen, der majestätische Gang der Geschichte hat einen ganz andern Anfang, der Grundton im Bewußtseyn der Menschheit blieb immer jener große Eine, der noch seines Gleichen nicht kannte, der wirklich Himmel und Erde, d. h. Alles, erfüllte. Freilich, welche die Naturvergötterung, die sie bei elenden Horden, entarteten Stämmen, nie bei Völkern gefunden haben, zu dem Ersten des Menschengeschlechtes machen — mit jenen verglichen, stehen die andern unbestimmbar höher, welche der Mythologie Monotheismus, in welchem Sinne immer, wäre es auch in dem eines geoffenbarten, vorausgehen lassen. Inzwischen hat sich das Verhältniß zwischen Mythologie und Offenbarung geschichtlich ganz anders gestellt. Wir haben uns überzeugen müssen, daß Offenbarung, daß der Monotheismus, der sich in irgend einem Theile der

Menſchheit geſchichtlich nachweiſen läßt, durch eben das vermittelt iſt, was auch den Polytheismus vermittelte, daß alſo, weit entfernt dem einen das andere vorausſetzen zu können, für beide die Vorausſetzung eine gemeinſchaftliche iſt. Und mir ſcheint, daß ſelbſt die Anhänger der Offenbarungshypotheſe dieſes Reſultats am Ende nur froh ſeyn können.

Jede Offenbarung könnte ſich doch nur an ein wirkliches Bewußtſeyn wenden; aber im erſten wirklichen Bewußtſeyn finden wir ſchon den relativ-Einen, welcher, wie wir geſehen, die erſte Potenz eines ſucceſſiven Polytheismus, alſo ſchon die erſte Potenz der Mythologie ſelbſt iſt. Dieſe konnte doch nicht ſelbſt durch Offenbarung geſetzt ſeyn; die Offenbarung muß ſie daher als eine von ſich unabhängige Vorausſetzung finden; und bedarf ſie nicht ſogar einer ſolchen, um Offenbarung zu ſeyn? Offenbarung iſt nur, wo irgend ein Verdunkelndes durchbrochen wird, ſie ſetzt alſo eine Verdunklung voraus, etwas das zwiſchen das Bewußtſeyn und dem Gott, der ſich offenbaren ſoll, getreten iſt.

Auch die angenommene Entſtellung des urſprünglichen Inhalts einer Offenbarung ließe ſich nur im Verlauf der Zeit und der Geſchichte denken; aber die Vorausſetzung der Mythologie, der Anfang des Polytheismus iſt da, ſowie die Menſchheit da iſt, ſo früh, daß ſie durch keine Entſtellung erklärbar iſt.

Wenn Männer, wie der früher genannte Gerhard Voß, einzelne Mythen als entſtellte altteſtamentliche Begebenheiten erklärten, ſo iſt wohl anzunehmen, daß es ihnen dabei eben nur um Erklärung dieſer einzelnen Mythen zu thun, und daß ſie weit von der Meinung entfernt waren, damit auch den Grund des Heidenthums ſelbſt aufgedeckt zu haben.

Der Gebrauch des Begriffs Offenbarung für jede Erklärung, die auf andern Wegen Schwierigkeiten findet, iſt von der einen Seite ein ſchlechter Beweis von beſonderer Verehrung für dieſen Begriff, der zu tief liegt, als daß man ſo geradezu, wie manche ſich einbilden, mit ihm anfangen, von ihm Gebrauch machen könnte; von der andern Seite heißt es alles Begreifen aufgeben, wenn man ein Unbegriffenes durch ein anderes ebenſowenig oder noch weniger Begriffenes erklären will. Denn ſo geläufig vielen unter uns das Wort iſt, wer denkt ſich doch

eigentlich etwas dabei, wenn er es ausspricht. Erklärt, möchte man sagen, alles, was ihr wollt, durch eine Offenbarung, aber zuerst erklärt uns, was diese selbst ist, macht uns den bestimmten Vorgang, die Thatsache, das Ereigniß, das ihr in dem Begriff doch denken müsset, begreiflich!

Von jeher haben die ächten Vertheidiger einer Offenbarung sie auf eine gewisse Zeit eingeschränkt, also sie haben den Zustand des Bewußtseyns, der es einer Offenbarung zugänglich macht (obnoxium reddit), als einen vorübergehenden erklärt, wie die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung als eine Wirkung derselben auch die Aufhebung aller außerordentlichen Erscheinungen und Zustände ankündigen, ohne die eine wirkliche Offenbarung nicht denkbar ist.

Christlichen Theologen sollte vor allem daran gelegen seyn, die Offenbarung in dieser Abhängigkeit von einem ihr vorauszusetzenden besondern Zustande zu bewahren, damit sie ihnen nicht, wie längst geschehen, in ein bloß allgemeines und rationales Verhältniß aufgelöst und vielmehr in ihrer strengen Geschichtlichkeit erhalten werde. Offenbarung, wenn eine solche angenommen, setzt einen bestimmten außerordentlichen Zustand des Bewußtseyns voraus. Einen solchen hätte jede Theorie, welche eine Offenbarung behandelt, unabhängig von dieser nachzuweisen. Nun möchte sich aber kein Faktum finden, aus welchem ein solcher außerordentlicher Zustand erhellt, als die Mythologie selbst, und es würde daher weit eher Mythologie die Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begreifens der Offenbarung seyn, als umgekehrt die Mythologie von einer Offenbarung hergeleitet werden könnte.

Auf dem wissenschaftlichen Standpunkt können wir die Offenbarungshypothese nicht höher als jede andere stellen, welche die Mythologie von einer bloß zufälligen Thatsache abhängig macht. Denn eine begrifflos angenommene Offenbarung, wie sie nach den bisher vorhandenen Einsichten und wissenschaftlichen Mitteln nicht anders angenommen werden kann, ist für nichts anders als für eine rein zufällige Thatsache zu halten.

Man könnte uns einwerfen, der relative Monotheismus, von dem

wir alle Mythologie ausgehen laſſen, ſey auch eine bis jetzt nicht begriffene Thatſache. Aber der Unterſchied iſt, daß die Hypotheſe der Offenbarung ſich als eine letzte gibt, die jeden weiteren Regreſſus abſchneidet, während wir mit jener Thatſache keineswegs abzuſchließen denken, ſondern die geſchichtlich feſtgeſtellte und von dieſer Seite, wie wir annehmen dürfen, gegen jede Anfechtung geſicherte, nun ſogleich als Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung betrachten.

Zunächſt demnach wird als Uebergang zu einer weiteren Entwicklung folgende Reflexion dienen. Jener Eine, der noch ſeines Gleichen nicht kennt, und für die erſte Menſchheit der ſchlechthin-Eine iſt, verhält ſich dennoch als der bloß relativ-Eine, der einen andern außer ſich noch nicht *hat*, aber doch haben *kann*, und zwar einen ſolchen, der ihn ſeines ausſchließlichen Seyns entſetzen wird. Mit ihm iſt alſo doch ſchon der *Grund* zum ſucceſſiven Polytheismus gelegt; er iſt, wenn auch noch nicht als ſolches erkannt, doch ſeiner Natur nach das erſte Glied einer künftigen Götterfolge, einer eigentlichen Vielgötterei. Hieraus — und dieß iſt nun der nächſte nothwendige Schluß — ergibt ſich die Folge, daß *wir dem Polytheismus überhaupt keinen geſchichtlichen Anfang wiſſen*, ſelbſt die geſchichtliche Zeit im weiteſten Sinn genommen. Im genauen Sinn fängt die geſchichtliche Zeit an mit der vollbrachten Trennung der Völker. Der vollbrachten Trennung geht aber die Zeit der *Völkerkriſis* voraus; dieſe als Uebergang zur geſchichtlichen Zeit iſt inſofern eigentlich vorgeſchichtlich, aber inwiefern doch auch in ihr etwas geſchieht und ſich ereignete, iſt ſie nur vorgeſchichtlich in Bezug auf die im engſten Sinn ſo zu nennende geſchichtliche Zeit — in ſich ſelbſt aber doch auch geſchichtlich —, alſo iſt ſie die vorgeſchichtliche oder die geſchichtliche Zeit nur beziehungsweiſe. Dagegen die Zeit der ruhigen noch unerſchütterten Einheit des Menſchengeſchlechts, dieſe wird die *ſchlechthin vorgeſchichtliche* ſeyn. Nun iſt aber ſchon das Bewußtſeyn dieſer Zeit ganz erfüllt von jenem unbedingt-Einen, der in der Folge der erſte Gott des ſucceſſiven Polytheismus ſeyn wird. Inſofern wiſſen wir vom Polytheismus keinen geſchichtlichen Anfang. Man dächte zwar vielleicht, es ſey nicht nothwendig, daß die ganze

vorgeschichtliche Zeit von jenem Gott erfüllt gewesen, es lasse sich ja auch in dieser noch eine frühere denken, wo der Mensch noch unmittelbar mit dem wahren Gott verkehrte, und eine spätere Zeit, wo sie erst dem relativ-Einen anheimfiel. Wenn man dieses einwenden wollte, so wäre Folgendes zu bemerken. Mit dem bloßen Begriff der schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ist jedes Vor und Nach, das man in ihr selbst denken möchte, aufgehoben. Denn könnte auch in ihr noch etwas sich ereignen — und der angenommene Uebergang von dem wahren Gott zu dem relativ-Einen wäre doch ein Ereigniß —, so wäre sie eben nicht die schlechthin vorgeschichtliche, sondern gehörte selbst zur geschichtlichen Zeit. Wäre in ihr nicht Ein Princip, sondern eine Folge von Principien, so wäre sie eine Folge wirklich unterschiedener Zeiten, und damit sie selbst ein Theil oder Abschnitt der geschichtlichen Zeit. Die schlechthin vorgeschichtliche Zeit ist die ihrer Natur nach untheilbare, absolut identische Zeit, und daher, welche Dauer man ihr zuschreibe, doch nur als Moment zu betrachten, d. h. als Zeit, in der das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende ist, eine Art von Ewigkeit, weil sie selbst nicht eine Folge von Zeiten, sondern nur Eine Zeit ist, die nicht in sich eine wirkliche Zeit, d. h. eine Folge von Zeiten ist, sondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird. Wenn nun dem so ist, und die schlechthin vorgeschichtliche Zeit keinen weiteren Unterschied von Zeiten in sich selbst zuläßt, so ist jenes Bewußtseyn der Menschheit, dem der relativ-Eine Gott noch der schlechthin-Eine ist, das erste wirkliche Bewußtseyn der Menschheit, das Bewußtseyn, vor dem sie selbst von keinem andern weiß, in dem sie sich findet, sowie sie sich findet, dem der Zeit nach kein anderes vorauszudenken ist; und es folgt also, daß wir dem Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang wissen, denn im ersten wirklichen Bewußtseyn ist er zwar noch nicht wirklich (denn kein erstes Glied für sich bildet schon eine wirkliche Aufeinanderfolge), aber doch potentia vorhanden.

Merkwürdig kann bei übrigens so ganz abweichendem Gang hier die Uebereinstimmung mit David Hume scheinen, der zuerst behauptet hat: Soweit wir in der Geschichte zurückgehen, finden wir

Vielgötterei. Darin also pflichten wir ihm völlig bei, wenn schon die Unbestimmtheit und selbst die Ungenauigkeiten seiner Exposition[1] bedauern lassen, daß die vorgefaßten Meinungen des Philosophen hier den Fleiß und die Genauigkeit des Geschichtsforschers als entbehrlich erscheinen ließen. Hume geht von dem ganz abstracten Begriff Polytheismus aus, ohne der Mühe werth zu halten, in die wirkliche Beschaffenheit und die verschiedenen Arten desselben einzudringen, und untersucht nun nach diesem abstracten Begriff, wie der Polytheismus habe entstehen können. Hume hat hier das erste Beispiel jener bodenlosen Art von Raisonnement gegeben, die nachher so oft, nur ohne Humes Witz, Geist und philosophischen Scharfsinn, auf historische Probleme angewendet worden ist, wobei man nämlich, ohne um das historisch noch wirklich Erkennbare sich umzusehen, sich vorzustellen sucht, wie die Sache

[1] Zur Vergleichung mögen hier einige seiner Stellen angeführt werden. C'est un fait incontestable, qu'en remontant au-delà d'environ 1700 ans on trouve *tout* le Genre humain idolâtre. On ne sauruit nous objecter ici ni les doutes et les principes sceptiques d'un petit nombre de Philosophes, ni le Théisme d'une ou de deux nations tout au plus, Théisme encore, qui n'était pas épuré. (Damit scheint Hume die Thatsache der alttestamentlichen oder gar nur mosaischen Religion beseitigen zu wollen, anstatt diese selbst als Beweis für die Priorität des Polytheismus zu benutzen). Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolatrie (dieß ist nun jedenfalls, auch von dem Wort Idolatrie abgesehen, das keineswegs mit Polytheismus gleichbedeutend ist, zu viel gesagt, und nicht der Geschichte gemäß), on n'y aperçoit plus la moindre trace (?) d'une Religion plus parfaite: tous les vieux monumens nous presentent le Polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Qu'opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une verité également attestée par l'Orient et par l'Occident, par le Septentrion et par le Midi? — Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons livré le Genre humain au Polythéisme, et pourrions-nous croire que dans les temps les plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur Théisme eussent prévalus? Ce seraît dire que les hommes deconvrirent la verité pendant qu'ils etaient ignorans et barbares, et qu'aussitôt, qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur etc. *Histoire naturelle de la R.* p. 3. 4.

habe zugehen können, und dann herzhaft behauptet, sie sey wirklich so zugegangen.

Bezeichnend für seine Zeit ist insbesondere, wie Hume das Alte Testament ganz bei Seite setzt, gleich als verlöre es schon darum, weil es von Juden und Christen für eine heilige Schrift angesehen wird, allen historischen Werth, oder als hörten diese Schriften darum, weil sie vorzüglich nur von Theologen und zu dogmatischen Zwecken gebraucht worden sind, auf, eine Quelle für die Erkenntniß der ältesten religiösen Vorstellungen zu seyn, mit der an Lauterkeit wie an Alter keine zu vergleichen, und deren Erhaltung, so zu sagen, selbst ein Wunder ist. Das Alte Testament gerade hat uns gedient zu zeigen, in welchem Sinn die Vielgötterei so alt ist wie die Geschichte. Nicht im Sinn eines Humeschen Polytheismus, sondern in dem Sinn, daß mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn auch schon die ersten Elemente eines successiven Polytheismus gesetzt waren. Dieß nun aber noch immer bloß die Thatsache, die nicht unerklärt bleiben darf. Sie muß erklärt werden, heißt: auch dieses potentia schon mythologische Bewußtseyn kann nur ein *gewordenes* seyn, aber wie wir so eben gesehen, kein *geschichtlich* gewordenes. Der Vorgang, durch den jenes Bewußtseyn geworden, das wir schon in der absolut vorgeschichtlichen Zeit finden, kann also nur ein *übergeschichtlicher* seyn. Wie wir früher vom Geschichtlichen ins Relativ-, dann ins Absolut-Vorgeschichtliche fortgeschritten, so sehen wir uns hier von dem letzten ins Uebergeschichtliche fortzugehen genöthigt, und wie früher vom Einzelnen zum Volk, vom Volk zu der Menschheit, so jetzt von der Menschheit *zum ursprünglichen Menschen selbst*; denn im Uebergeschichtlichen ist nur noch dieser zu denken. Zu einem gleichen Fortgehen ins Uebergeschichtliche sehen wir uns aber auch durch eine andere nothwendige Betrachtung genöthigt, durch eine Frage, die bisher nur zurückgehalten wurde, weil die Zeit zu ihrer Erörterung noch nicht gekommen war.

Wir haben die Menschheit ihr selbst unvordenklich im Verhältniß zu dem relativ-Einen gesehen. Nun gibt es aber außer beiden, dem eigentlichen und dem bloß relativen Monotheismus, welcher Monotheismus

nur darum ist, weil er sein Gegentheil noch verbirgt — außer beiden gibt es ein Drittes: das Bewußtseyn könnte überall in keinem Verhältniß zu Gott seyn, weder zu dem wahren, noch zu dem, der einen andern auszuschließen hat. Davon also, daß es überhaupt im Verhältniß zu Gott ist, davon kann der Grund nicht mehr im ersten wirklichen Bewußtseyn, er kann nur jenseits desselben liegen. Jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist aber nichts mehr zu denken, als der Mensch, oder das Bewußtseyn in seiner reinen Subsistenz vor allem wirklichen Bewußtseyn, wo der Mensch nicht Bewußtseyn von sich ist (denn dieß wäre ohne ein Bewußtwerden, d. h. ohne einen Actus, nicht denkbar), also, da er doch Bewußtseyn von etwas seyn muß, nur Bewußtseyn von Gott seyn kann, nicht mit einem Actus, also z. B. mit einem Wissen oder Wollen, verbundenes, also rein substantielles Bewußtseyn von Gott. Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist natura sua das Gott Setzende, und zwar — da Gott bloß überhaupt gedacht nur ein Abstractum ist, der bloß relativ-Eine aber schon dem wirklichen Bewußtseyn angehört — bleibt für das Urbewußtseyn nichts, als daß es das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit Setzende ist. Und so denn freilich, wenn es überhaupt zulässig ist, auf ein solches wesentliches Gott-Setzen einen Ausdruck anzuwenden, durch den eigentlich ein wissenschaftlicher Begriff bezeichnet wird, oder wenn wir unter Monotheismus eben bloß das Setzen des wahren Gottes überhaupt verstehen wollen, wäre — Monotheismus die letzte Voraussetzung der Mythologie; aber, wie Sie nun wohl sehen, erstens ein übergeschichtlicher, zweitens nicht ein Monotheismus des menschlichen Verstandes, sondern der menschlichen Natur, weil der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-setzende Natur zu seyn, weil er ursprünglich nur existirt, um dieses Gott-setzende Wesen zu seyn, also nicht die für sich-selbst seyende, sondern die Gott zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur, denn ich brauche überall gern die eigentlichsten und bezeichnendsten Ausdrücke, und fürchte nicht, daß man z. B. hier sage, das sey eine schwärmerische Lehre; denn es ist ja nicht von dem die

Rede, was der Menſch jetzt iſt, oder auch nur von dem, was er ſeyn kann, nachdem zwiſchen ſeinem Urſeyn und ſeinem jetzigen Seyn die ganze große ereignißvolle Geſchichte in der Mitte liegt. Schwärmeriſch allerdings wäre die Lehre, welche behauptete, daß der Menſch nur Iſt, um das Gott Setzende zu ſeyn; ſchwärmeriſch wäre dieſe Lehre von dem unmittelbaren Gott-ſetzen des Menſchen, wenn man dieſes, nachdem der Menſch den großen Schritt in die Wirklichkeit gethan, zur ausſchließlichen Regel ſeines gegenwärtigen Lebens machen wollte, wie dieß von den Beſchaulichen, den Yogis Indiens oder den perſiſchen Sofis, geſchieht, die innerlich zerriſſen von den Widerſprüchen ihres Götterglaubens, oder des dem Werden unterworfenen Seyns und Vorſtellens überhaupt müde, zu jener Verſenkung in Gott praktiſch zurückſtreben wollen, alſo wie die Myſtiker aller Zeiten nur den Weg rückwärts, nicht aber vorwärts in die freie Erkenntniß finden.

Es iſt eine Frage, die nicht bloß in einer Unterſuchung über die Mythologie, ſondern in jeder Geſchichte der Menſchheit zur Sprache kommen muß, wie das menſchliche Bewußtſeyn von Anfang, ja vor allem andern mit Vorſtellungen religiöſer Natur beſchäftigt, ja ganz von ſolchen eingenommen ſeyn konnte. Aber was in ſo manchen ähnlichen Fällen geſchieht, daß man durch die falſche Stellung der Frage ſich die Antwort ſelbſt unmöglich macht, iſt auch hier geſchehen. Man fragte: wie kommt das Bewußtſeyn zu Gott? Aber das Bewußtſeyn kommt nicht zu Gott; ſeine erſte Bewegung geht, wie wir geſehen, von dem wahren Gott hinweg; im erſten wirklichen Bewußtſeyn iſt nur noch ein Moment deſſelben (denn ſo können wir auch vorläufig ſchon den relativ-Einen anſehen), nicht mehr Er Selbſt; da alſo das Bewußtſeyn, ſowie es aus ſeinem Urſtande heraustritt, ſowie es ſich bewegt, von Gott hinweggeht, ſo bleibt nichts übrig, als daß ihm dieſer urſprünglich angethan ſey, oder daß das Bewußtſeyn Gott an ſich habe, an ſich in dem Sinn, wie man von einem Menſchen ſagt, daß er eine Tugend, oder noch öfter, daß er eine Untugend an ſich habe, womit man eben ausdrücken will, daß ſie ihm ſelbſt nicht gegenſtändlich ſey, nicht etwas das er wolle, ja nicht einmal etwas um das er wiſſe. Der

Mensch (versteht sich immer der ursprüngliche wesentliche) ist an und gleichsam vor sich selbst, d. h. ehe er sich selbst hat, ehe er also etwas anders geworden ist — denn ein anderes ist er schon, wenn er auf sich selbst zurückgehend, sich selbst Object geworden ist — der Mensch, sowie er nur eben Ist und noch nichts geworden ist, ist er Bewußtseyn Gottes, er hat dieses Bewußtseyn nicht, er ist es, und gerade nur im Nichtactus, in der Nichtbewegung ist er das den wahren Gott Setzende.

Wir haben von einem Monotheismus des Urbewußtseyns gesprochen, von dem bemerkt wurde, daß er 1) kein accidenteller, dem Bewußtseyn irgendwie gewordener, weil ein an der Substanz des Bewußtseyns haftender sey, daß er 2) eben darum ein geschichtlich vorauszusetzender ist, der dem Menschen oder dem menschlichen Geschlecht zu Theil geworden und ihm später verloren ging. Da er ein mit der Natur des Menschen gesetzter ist, so ist er im Menschen nicht erst mit der Zeit, er ist ihm ewig, weil mit seiner Natur geworden; 3) werden wir auch zugeben müssen, daß dieser Monotheismus des Urbewußtseyns kein sich selbst wissender, daß er nur ein natürlicher, blinder ist, der erst zu einem gewußten zu werden hat. Wenn nun dieser Bestimmung zufolge jemand weiter argumentirte: bei einem blinden Monotheismus könne nicht von einer Unterscheidung die Rede seyn, nicht von Bewußtseyn des wahren Gottes als solchem (d. h. nicht förmlichem), so können wir dieß vollkommen zugeben; ferner wenn man sagte: so wie er auf einer Absorption des menschlichen Wesens in das göttliche beruhe, so werde es hinreichen, jenes Bewußtseyn als einen natürlichen oder wesentlichen Theismus zu bezeichnen, so werden wir auch dem nicht widerstreiten, zumal es beigehöriger Auseinanderhaltung der Begriffe und ihrer Bezeichnungen nothwendig ist, Theismus als das Gemeinschaftliche und gemeinschaftlich Vorausgehende, die Indifferenz, die Gleichmöglichkeit von (eigentlichem) Monotheismus und Polytheismus zu setzen, und unsere Absicht kann ja keine andere seyn, als aus dem Urbewußtseyn sowohl diesen als jenen hervorgehen zu lassen. Auf die Frage: was zuerst gewesen, ob Polytheismus oder Monotheismus, werden wir in gewissem Sinne antworten: keines

von beiden. Nicht Polytheismus; von dem versteht es sich von selbst, daß er nichts Ursprüngliches ist, dieß geben alle zu, denn alle suchen ihn zu erklären. Aber mit einem ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns, wir haben es schon ausgesprochen, läßt sich ein Polytheismus, der dieß wirklich ist, auch nicht begreifen. So wäre also wohl Monotheismus das Ursprüngliche? Aber auch dieser nicht, nämlich nicht nach den Begriffen, welche die Vertheidiger seiner Priorität mit dem Wort verbinden, indem sie damit entweder abstracten meinen, der sein Gegentheil nur ausschließt, aus dem also der Polytheismus nie hätte entstehen können, oder förmlichen, d. h. auf wirklicher Erkenntniß und Unterscheidung beruhenden. Behielten wir also das Wort, so ist es allerdings nur auf die Weise möglich, daß wir antworten: Monotheismus zwar, aber der es ist und nicht ist; ist, jetzt nämlich und solange das Bewußtseyn sich nicht bewegt, nicht ist, nicht so nämlich ist, daß er nicht Polytheismus werden könnte. Oder in noch bestimmterer Verwahrung gegen Mißverstand: Monotheismus zwar, aber der noch nichts von seinem Gegentheil, also auch sich selbst nicht als Monotheismus weiß, und weder, indem er sein Gegentheil ausschließt, sich bereits zum abstracten gemacht, noch indem er es überwunden und als bewältigt in sich hat, schon wirklicher, sich selbst wissender und besitzender Monotheismus ist. Nun sehen wir aber wohl: der Monotheismus, der sowohl gegen den Polytheismus, als gegen den künftigen förmlichen, auf wirklicher Erkenntniß beruhenden Monotheismus, nur wie die gemeinschaftliche Möglichkeit oder Materie sich verhält, ist selbst bloß materieller Monotheismus, und dieser ist vom bloßen Theismus nicht zu unterscheiden, wenn derselbe nicht in dem abstracten Sinn der Neueren, sondern in dem von uns festgestellten genommen wird, wo er eben Gleichmöglichkeit von beiden ist.

Dieses also möchte hinlänglich seyn zur Erklärung, in welchem Sinn wir entweder Monotheismus oder Theismus der Mythologie voraussetzen: 1) nicht förmlichen, in dem der wahre Gott als solcher unterschieden wird; 2) nicht abstracten, der den Polytheismus nur ausschließt; denn er hat ihn ja vielmehr noch in sich. Von hier an nun aber muß

unsere ganze Untersuchung eine andere Wendung nehmen. Lassen Sie mich daher das zuletzt Verhandelte zum Schluß noch einmal in einer allgemeinen Ansicht zusammenfassen.

Unsere aufsteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erste wirkliche Bewußtseyn der Menschheit, aber in diesem schon, in dem Bewußtseyn, über welches hinaus sie nichts weiß, ist Gott mit einer Bestimmung; wir finden als Inhalt dieses Bewußtseyns, wenigstens als unmittelbaren Inhalt nicht mehr das reine göttliche Selbst, sondern Gott in einer bestimmten Existenzform, wir finden ihn als Gott der Macht, der Stärke, als El Schaddai, wie ihn die Hebräer genannt haben, als den Gott Himmels und der Erde. Dennoch ist der Inhalt dieses Bewußtseyns überhaupt Gott, und zwar unstreitig mit Nothwendigkeit — Gott. Diese Nothwendigkeit muß sich von einem früheren Moment herschreiben; aber jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist nichts mehr zu denken, als das Bewußtseyn in seiner reinen Substanz; dieses ist das nicht mit Wissen und Willen, sondern das seiner Natur nach, wesentlich, und so daß es nichts anderes, nichts außer dem ist — ist es das Gott-setzende, und als selbst bloß wesentlich, kann es auch nur zu dem Gott in seinem Wesen, d. h. in seinem reinen Selbst, im Verhältniß seyn. Nun ist aber weiter sofort zu begreifen, daß dieses wesentliche Verhältniß eben nur als Moment zu denken ist, daß der Mensch in diesem Außer-sich-seyn nicht verharren kann, daß er herausstreben muß aus jenem Versenktseyn in Gott, um es in ein Wissen von Gott, und dadurch in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Aber zu einem solchen kann er nur stufenweise gelangen. Wenn sich sein Urverhältniß aufhebt, ist darum nicht sein Verhältniß zu Gott überhaupt aufgehoben, denn es ist ein ewiges, unaufhebliches. Selbst wirklich geworden, fällt der Mensch dem Gott in seiner Wirklichkeit anheim. Nehmen wir nun — in Folge dessen, was freilich noch nicht philosophisch begriffen, aber durch unsere Erklärung des successiven Polytheismus faktisch erwiesen ist — nehmen wir an, daß der Gott seinen Existenzformen nach ebenso Mehrere, wie er seinem göttlichen Selbst oder Wesen nach Einer ist, so begreift sich, worauf das Successive des Polytheismus beruht, und

wohin es abzielt. Keine jener Formen für ſich iſt dem Gott gleich, wenn ſie aber im Bewußtſeyn zur Einheit werden, ſo iſt dieſe gewordene Einheit als eine gewordene auch ein gewußter mit Bewußtſeyn erlangter Monotheismus.

Eigentlicher, mit Wiſſen verbundener Monotheismus findet ſich ſelbſt geſchichtlich nur als Reſultat. Unmittelbar indeß wird das Bewußtſeyn nicht der Vielheit aufeinander folgender, im Bewußtſeyn ſich ablöſender Geſtalten, alſo nicht unmittelbar dem entſchiedenen Polytheismus anheimfallen. Mit der erſten Geſtalt werden die folgenden, wird alſo Polytheismus bloß noch potentia gegeben ſeyn; dieß iſt jener von uns geſchichtlich erkannte Moment, wo das Bewußtſeyn ganz und ungetheilt dem relativ-Einen angehört, der noch nicht im Widerſpruch mit dem ſchlechthin-Einen, ſondern dem Bewußtſeyn wie dieſer iſt. In ihm, ſagten wir, betete obwohl unwiſſend die Menſchheit noch immer den Einen an. Der nun folgende entſchiedene Polytheismus iſt nur der Weg zur Befreiung von deſſen einſeitiger Gewalt, nur Uebergang zu dem Verhältniß, das wieder gewonnen werden ſoll. Im Polytheismus iſt nichts durch ein Wiſſen vermittelt; dagegen drückt Monotheismus, der, wenn er Kenntniß des wahren Gottes als ſolchen und mit Unterſcheidung iſt, nur Reſultat, nicht das Urſprüngliche ſeyn kann — Monotheismus drückt das Verhältniß aus, das der Menſch zu Gott nur im Wiſſen, nur als ein freies haben kann. Wenn Chriſtus in demſelben Zuſammenhang, wo er die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit als die zukünftige allgemeine ankündigt[1], die Befreiung (σωτηρία) von den Juden kommen läßt, ſo zeigt der Zuſammenhang, daß dieſe Befreiung nach Chriſti Sinn die Befreiung oder Erlöſung von dem iſt, was die Menſchheit anbetete ohne es zu wiſſen, und Erhebung zu dem, das gewußt wird, und was nur zu wiſſen iſt. Gott in ſeiner Wahrheit kann nur gewußt werden, zu dem Gott in ſeiner bloßen Wirklichkeit iſt auch ein blindes Verhältniß möglich.

Der Sinn dieſer letzten Entwicklung iſt: Nur ſo kann die Mythologie

[1] Joh. 4, 23. 24.

begriffen werden. Darum ist sie aber noch nicht wirklich begriffen. Inzwischen sind wir auch von der letzten zufälligen Voraussetzung — eines der Mythologie geschichtlich vorausgegangenen Monotheismus, der, weil er für die Menschheit nicht ein selbsterfundener, nur ein geoffenbarter seyn könnte, befreit, und weil diese Voraussetzung noch die letzte von allen früheren stehengebliebene war, so sind wir jetzt erst von allen zufälligen Voraussetzungen frei, damit von allen Erklärungen, die bloß Hypothesen zu heißen verdienen. Wo aber die zufälligen Voraussetzungen und die Hypothesen aufhören, da fängt die Wissenschaft an. Jene zufälligen Voraussetzungen konnten der Natur der Sache nach nur geschichtlicher Art seyn, aber sie haben sich durch unsere Kritik vielmehr als unhistorische erwiesen; und außer dem Bewußtseyn in seiner Substanz und der ersten, unstreitig als natürlich anzusehenden Bewegung, durch die sich das Bewußtseyn jene Bestimmung zuzieht, vermöge der es der mythologischen Succession unterworfen ist, bedarf es keiner Voraussetzung. Diese Voraussetzungen aber sind nicht mehr geschichtlicher Natur. Die Grenze möglicher geschichtlicher Erklärungen war mit dem vorgeschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit erreicht, und es blieb nur der Weg ins Uebergeschichtliche übrig. Der blinde Theismus des Urbewußtseyns, von dem wir ausgehen, ist, als mit dem Wesen des Menschen vor aller Bewegung, also auch vor allem Geschehen, gesetzt, nur als ein übergeschichtlicher zu bestimmen, und ebenso läßt sich jene Bewegung, durch welche der Mensch, aus dem Verhältniß zu dem göttlichen Selbst gesetzt, den wirklichen Gott anheimfällt, nur als ein übergeschichtliches Ereigniß denken.

Mit solchen Voraussetzungen ändert sich nun aber auch die ganze Erklärungsweise der Mythologie; denn zur Erklärung selbst werden wir begreiflicherweise noch nicht fortgehen können; aber welche Erklärungsweise nach den eben bezeichneten Voraussetzungen allein möglich ist, läßt sich auch vorläufig schon einsehen.

Zuerst also, wie mit diesen Voraussetzungen jedes bloß zufällige Entstehen von selbst hinwegfalle, wird durch folgende Betrachtungen klar werden.

Der Grund der Mythologie ist schon gelegt im ersten wirklichen Bewußtseyn, der Polytheismus also dem Wesen nach schon entstanden im Uebergang zu diesem. Hieraus folgt, daß der Act, durch den der Grund zum Polytheismus gelegt ist, nicht selbst in das wirkliche Bewußtseyn hineinfällt, sondern außer diesem liegt. Das erste wirkliche Bewußtseyn findet sich schon mit dieser Affection, durch die es von seinem ewigen und wesentlichen Seyn geschieden ist. Es kann nicht mehr in dieses zurück und so wenig über diese Bestimmung als über sich selbst hinaus. Diese Bestimmung hat daher etwas dem Bewußtseyn Unbegreifliches, sie ist die nicht gewollte und nicht vorhergesehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Ursprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geschieden, keinen Zugang mehr hat. Das Zugezogene, Zufällige, verwandelt sich in ein Nothwendiges und nimmt unmittelbar die Gestalt eines nicht wieder Aufzuhebenden an.

Die Alteration des Bewußtseyns besteht darin, daß in ihm nicht mehr der schlechthin-, sondern nur noch der relativ-Eine Gott lebt. Diesem relativen Gott aber folgt der zweite, nicht zufällig, sondern nach einer objectiven Nothwendigkeit, die wir zwar noch nicht begreifen, aber darum nicht weniger zum voraus als solche (als objective) anzuerkennen genöthigt sind. Mit jener ersten Bestimmung ist also das Bewußtseyn zugleich der nothwendigen Aufeinanderfolge von Vorstellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entsteht. Die erste Affection gesetzt, ist die Bewegung des Bewußtseyns durch diese aufeinander folgenden Gestalten eine solche, an der Denken und Wollen, Verstand und Freiheit keinen Theil mehr haben. Das Bewußtseyn ist in diese Bewegung unversehens, auf eine ihm jetzt selbst nicht mehr begreifliche Weise verwickelt. Sie verhält sich zu ihm als ein Schicksal, als ein Verhängniß, gegen das es nichts vermag. Es ist eine gegen das Bewußtseyn reale, d. h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner bemächtigt hat. Vor allem Denken ist es schon eingenommen von jenem Princip, dessen bloß natürliche Folge die Vielgötterei und die Mythologie ist.

Also — freilich nicht im Sinn einer Philosophie, welche den

Menſchen von thieriſcher Stumpfheit und Sinnloſigkeit anfangen läßt, wohl aber in dem Sinn, welchen die Griechen durch verſchiedene ſehr bezeichnende Ausdrücke wie θεόπληκτος, θεοβλαβής u. a. angedeutet, in dem Sinn alſo, daß das Bewußtſeyn mit dem einſeitig-Einen behaftet und gleichſam geſchlagen iſt — befindet ſich die älteſte Menſchheit allerdings in einem Zuſtand von Unfreiheit, von dem wir unter dem Geſetz einer ganz andern Zeit Lebenden uns keinen unmittelbaren Begriff machen können, mit einer Art von stupor geſchlagen (stupefacta quasi et attonita) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer ſich, d. h. aus ihrer eigenen Gewalt, geſetzt.

Die Vorſtellungen, durch deren Aufeinanderfolge unmittelbar der formelle, mittelbar aber auch der materielle (ſimultane) Polytheismus entſteht, erzeugen ſich dem Bewußtſeyn ohne ſein Zuthun, ja gegen ſeinen Willen und — damit wir das rechte Wort, das allen früheren Erklärungen, die irgendwie Erfindung in der Mythologie annehmen, ein Ende macht, und erſt jenes von aller Erfindung Unabhängige, ja aller Erfindung Entgegengeſetzte, das wir ſchon früher zu fordern veranlaßt waren, uns wirklich gibt, beſtimmt ausſprechen — die Mythologie entſteht durch einen (in Anſehung des Bewußtſeyns) **nothwendigen Proceß**, deſſen Urſprung ins Uebergeſchichtliche ſich verliert und ihm ſelbſt ſich verbirgt, dem das Bewußtſeyn ſich vielleicht in einzelnen Momenten widerſetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten, und noch weniger rückgängig machen kann.

Hiemit wäre demnach als allgemeiner Begriff der Entſtehungsweiſe der Begriff des Proceſſes aufgeſtellt, der die Mythologie, und mit ihr unſere Unterſuchung vollends ganz aus der Sphäre hinwegnimmt, in welcher ſich alle bisherigen Erklärungen gehalten haben. Mit dieſem Begriff iſt über die Frage entſchieden, wie die mythologiſchen Vorſtellungen im Entſtehen gemeint waren. Die Frage, wie die mythologiſchen Vorſtellungen gemeint waren, zeigt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit an, in der wir uns finden, anzunehmen, daß ſie als Wahrheit gemeint worden. Darum iſt denn der erſte Verſuch, ſie uneigentlich auszulegen, d. h. eine Wahrheit in ihnen anzunehmen, aber eine andere, als die ſie unmittelbar

ausdrücken, — der zweite, eine urſprüngliche Wahrheit in ihnen zu ſehen, aber die entſtellt worden. Aber man kann nach dem jetzt gewonnenen Reſultat vielmehr die Frage aufwerfen, ob die mythologiſchen Vorſtellungen überhaupt gemeint, nämlich ob ſie Gegenſtand eines Meinens, d. h. eines freien Fürwahrhaltens, geweſen. Auch hier war alſo die Frage falſch geſtellt, ſie war geſtellt unter einer Vorausſetzung, die ſelbſt unrichtig war. Die mythologiſchen Vorſtellungen ſind weder erfundene, noch freiwillig angenommene. — Erzeugniſſe eines vom Denken und Wollen unabhängigen Proceſſes, waren ſie für das ihm unterworfene Bewußtſeyn von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen ſind nur Werkzeuge dieſes Proceſſes, den ſie nicht überſchauen, dem ſie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es ſteht nicht bei ihnen, ſich dieſen Vorſtellungen zu entziehen, ſie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn ſie kommen ihnen nicht von außen, ſie ſind in ihnen, ohne daß ſie ſich bewußt ſind, wie; denn ſie kommen aus dem Innern des Bewußtſeyns ſelbſt, dem ſie mit einer Nothwendigkeit ſich darſtellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verſtattte.

Iſt man einmal auf den Gedanken einer ſolchen Entſtehungsweiſe gekommen, ſo begreift es ſich vollkommen, daß die bloß materiell betrachtete Mythologie ſo räthſelhaft ſchien, indem es eine bekannte Sache iſt, daß auch anderes auf einem geiſtigen Proceß, auf einer eigenthümlichen inneren Erfahrung Beruhende, demjenigen, dem dieſe Erfahrung fehlt, als fremd und unverſtändlich erſcheint, indeß es für den, dem der innere Vorgang nicht verborgen iſt, einen ganz begreiflichen und vernünftigen Sinn hat. Die Hauptfrage in Anſehung der Mythologie iſt die Frage nach der Bedeutung. Aber die Bedeutung der Mythologie kann nur die Bedeutung des Proceſſes ſeyn, durch den ſie entſteht.

Wären die Perſönlichkeiten und die Ereigniſſe, welche Inhalt der Mythologie ſind, von der Art, daß wir ſie nach den angenommenen Begriffen für mögliche Gegenſtände einer unmittelbaren Erfahrung halten könnten, wären Götter Weſen, die erſcheinen könnten, ſo würde niemand je daran gedacht haben, ſie in anderem als im eigentlichen Sinne

zu nehmen. Man hätte den Glauben an die Wahrheit und Objectivität dieser Vorstellungen, den wir dem Heidenthum schlechterdings zuschreiben müssen, soll es uns anders nicht selbst zur Fabel werden, ganz einfach aus einer wirklichen Erfahrung jener früheren Menschheit sich erklärt; man hätte einfach angenommen, daß diese Persönlichkeiten, diese Begebenheiten ihr in der That so vorgekommen und erschienen seyen, also ihr ganz in ihrem eigentlichen Verstande auch wahr gewesen, gerade so wie die analogen Erscheinungen und Begegnisse, die von den Abrahamiden erzählt werden, und die uns in dem jetzigen Zustand ebenfalls unmögliche sind, ihnen wahre gewesen sind. Eben dieß nun aber, was sich früher nicht denken ließ, ist durch die jetzt begründete Erklärung möglich gemacht, diese Erklärung ist die erste, welche eine Antwort auf die Frage hat: wie es möglich gewesen, daß die Völker des Alterthums jenen religiösen Vorstellungen, die uns als durchaus widersinnig und vernunftwidrig erscheinen, nicht nur Glauben schenken, sondern ihnen die ernstesten, zum Theil schmerzlichen Opfer bringen konnten.

Weil die Mythologie nicht ein künstlich, sondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Voraussetzung mit Nothwendigkeit Entstandenes ist, lassen sich in ihr nicht Inhalt und Form, Stoff und Einkleidung unterscheiden. Die Vorstellungen sind nicht erst in einer andern Form vorhanden, sondern sie entstehen nur in und also zugleich auch mit dieser Form. Ein solches organisches Werden war früher von uns in diesem Vortrag schon einmal gefordert, aber das Princip des Processes, wodurch es allein erklärbar wird, war nicht gefunden.

Weil das Bewußtseyn weder die Vorstellungen selbst, noch deren Ausdruck wählt oder erfindet, so entsteht die Mythologie gleich als solche, und in keinem andern Sinn, als indem sie sich ausspricht. Zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher sich der Inhalt der Vorstellungen erzeugt, hat die Mythologie von Anfang an reelle und also auch doctrinelle Bedeutung; zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher auch die Form entsteht, ist sie durchaus eigentlich, d. h. es ist alles in ihr so zu verstehen wie sie es ausspricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes gesagt wäre. Die Mythologie ist nicht

allegoriſch, ſie iſt tautegoriſch[1]. Die Götter ſind ihr wirklich exiſtirende Weſen, die nicht etwas anderes ſind, etwas anderes bedeuten, ſondern nur das bedeuten, was ſie ſind. Früher wurden Eigentlichkeit und doctrineller Sinn einander entgegengeſetzt. Aber beides (Eigentlichkeit und doctrineller Sinn) läßt ſich nach unſerer Erklärung nicht trennen, und anſtatt zum Beſten irgend einer doctrinellen Bedeutung die Eigentlichkeit hinzugeben, oder die Eigentlichkeit, aber auf Koſten des doctrinellen Sinns, zu retten, wie die poetiſche Anſicht, ſind wir umgekehrt vielmehr durch unſere Erklärung genöthigt, die durchgängige Einheit und Untheilbarkeit des Sinnes zu behaupten.

Um den Grundſatz der unbedingten Eigentlichkeit ſogleich in der Anwendung zu zeigen, erinnern wir uns, daß in der Mythologie zwei Momente unterſchieden wurden: 1) das polytheiſtiſche; in Bezug auf

[1] Ich entlehne dieſen Ausdruck von dem bekannten Coleridge, dem erſten ſeiner Landsleute, der deutſche Poeſie und Wiſſenſchaft, insbeſondere aber Philoſophie verſtanden und ſinnvoll benutzt hat. Der Ausdruck findet ſich in einem übrigens wunderlichen Aufſatz in den Transactions of the R. Society of Literature. Mich hat dieſer Aufſatz beſonders erfreut, weil er mir zeigte, wie eine meiner früheren Schriften, deren philoſophiſcher Gehalt und Belang in Deutſchland ſo wenig oder vielmehr gar nicht verſtanden worden — die Schrift über die Gottheiten von Samothrake — von dem vielbegabten Britten in ihrer Bedeutung verſtanden worden. Für den erwähnten treffenden Ausdruck überlaſſe ich ihm gerne die von ſeinen eigenen Landsleuten ſcharf, ja zu ſcharf gerügten Entlehnungen aus meinen Schriften, bei welchen mein Name nicht genannt worden. Einem wirklich congenialen Mann ſollte man dergleichen nicht anrechnen. Die Strenge ſolcher Cenſuren in England beweist jedoch, welcher Werth dort auf wiſſenſchaftliche Eigenthümlichkeit gelegt und wie ſtreng das suum cuique in der Wiſſenſchaft beobachtet wird. Coleridge braucht übrigens das Wort tautegoriſch als gleichbedeutend mit philoſophiſch, was freilich meinem Sinn nicht gemäß wäre, allein er will vielleicht nur ſagen, die Mythologie müſſe gerade ebenſo eigentlich genommen werden, wie man ein Philoſophem zu nehmen pflegt, und dieß hat er aus der obenerwähnten Abhandlung ganz richtig herausgefühlt. Wunderlich habe ich den Aufſatz genannt wegen der Sprache; denn wenn wir einen Theil früherer Kunſtausdrücke zu verlaſſen bemüht ſind, oder gern verlaſſen würden, wenn es die Sache erlaubte, gibt er ſeinen deſſen ungewohnten Landsleuten unbedenklich, wenn auch mit einiger Ironie, Ausdrücke wie subject-object und ähnliche zu genießen.

dieses werden wir also nach Verwerfung jedes uneigentlichen Sinns behaupten, daß wirklich von Göttern die Rede sey; was dieß sagen will, braucht nach früheren Erklärungen keiner wiederholten Erörterung. Nur ist inzwischen die Ermittelung hinzugekommen, daß der Mythologie erzeugende Proceß schon im ersten wirklichen Bewußtseyn der Menschheit seinen Grund und seinen Anfang hat. Hieraus folgt, daß die Göttervorstellungen zu keiner möglichen oder angeblichen Zeit jener zufälligen Entstehung überlassen seyn konnten, die in den gewöhnlichen Hypothesen angenommen wird, und daß insbesondere für einen angeblich vormythologischen Polytheismus, wie er zum Theil von jenen Erklärungen vorausgesetzt wird, so wenig eine Zeit übrig bleibt, als für die Reflexionen über Naturerscheinungen, aus welchen nach Heyne, Hermann oder Hume die Mythologie entstanden seyn soll, denn das erste wirkliche Bewußtseyn war der Sache nach schon ein mythologisches. Jener bloß sogenannte Polytheismus soll auf zufälligen Vorstellungen unsichtbarer übermächtiger Wesen beruhen; es hat aber ursprünglich nie einen Theil des Menschengeschlechts gegeben, der in dem Fall war, auf solche Weise zu Göttervorstellungen zu kommen. Dieser Polytheismus vor der Mythologie ist also ein bloßes Figment der Schule; es ist, dürfen wir sagen, historisch bewiesen, daß vor dem mythologischen kein anderer seyn konnte, daß es nie einen andern Polytheismus gab als einen mythologischen, d. h. der mit dem von uns nachgewiesenen Proceß gesetzt ist, keinen also, in dem nicht wirkliche Götter, d. h. in dem nicht Gott der letzte Inhalt gewesen wäre. Aber die Mythologie ist nicht bloß Polytheismus überhaupt, sondern 2) geschichtlicher, so sehr, daß der, welcher nicht (potentiâ oder actu) geschichtlich wäre, auch nicht mythologisch genannt werden könnte. Aber auch in Ansehung dieses Momentes ist die unbedingte Eigentlichkeit festzuhalten, die Aufeinanderfolge als eine wirkliche zu verstehen. Sie ist eine Bewegung, der das Bewußtseyn in der That unterworfen ist, die sich wahrhaft ereignet. Selbst in dem Speciellen der Aufeinanderfolge, daß jenem Gott dieser und kein anderer vorausgeht oder folgt, ist nicht Willkür, sondern Nothwendigkeit, und sogar in Ansehung der besonderen Umstände jener Ereignisse, die in der

Göttergeſchichte vorkommen, ſo ſeltſam ſie uns ſcheinen mögen, werden im Bewußtſeyn ſtets die Verhältniſſe ſich nachweiſen laſſen, aus welchen die Vorſtellung derſelben natürlich hervorging. Die Entmannung des Uranos, die Entthronung des Kronos und die andern zahlreichen Thaten und Begebenheiten der Göttergeſchichte brauchen, um einen verſtändlichen und begreiflichen Sinn anzunehmen, nicht anders als buchſtäblich verſtanden zu werden.

Man kann auch nicht etwa, wie es wohl mit der Offenbarung verſucht worden, Lehre und Geſchichte unterſcheiden, die letzte als bloße Einkleidung der erſten betrachten. Die Lehre iſt nicht außer der Geſchichte, ſondern eben die Geſchichte ſelbſt iſt auch die Lehre, und umgekehrt das Doctrinelle der Mythologie iſt gerade im Geſchichtlichen enthalten.

Objectiv betrachtet iſt die Mythologie wofür ſie ſich gibt, wirkliche Theogonie, Göttergeſchichte; da indeß wirkliche Götter nur die ſind, denen Gott zu Grunde liegt, ſo iſt der letzte Inhalt der Göttergeſchichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtſeyn, zu dem ſich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.

Subjectiv oder ihrer Entſtehung nach iſt die Mythologie ein theogoniſcher Proceß. Sie iſt 1) ein Proceß überhaupt, den das Bewußtſeyn wirklich vollbringt, ſo nämlich, daß es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt iſt, und ſtets im folgenden den vorausgegangenen feſthält, alſo die Bewegung im eigentlichen Sinn erlebt. Sie iſt 2) ein wirklich theogoniſcher Proceß, d. h. der ſich herſchreibt von einem weſentlichen Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, einem Verhältniß, in dem es ſeiner Subſtanz nach, vermöge deſſen es alſo überhaupt das natürlich (natura sua) Gott-ſetzende iſt. Das Bewußtſeyn kann, weil das urſprüngliche Verhältniß ein natürliches iſt, nicht aus demſelben heraustreten, ohne durch einen Proceß in daſſelbe zurückgeführt zu werden. Hiebei kann es denn (ich bitte dieß wohl zu bemerken) nicht umhin, als das Gott nur noch mittelbar — nämlich eben durch einen Proceß — wieder ſetzende zu erſcheinen, d. h. es kann nicht umhin, eben als das Gott erzeugende, demnach theogoniſche zu erſcheinen.

Neunte Vorlesung.

Werfen wir von dem erreichten Standpunkt einen letzten Blick zurück auf die bloß äußeren Voraussetzungen, mit denen man in den frühern Hypothesen die Mythologie zu begreifen dachte (auch die Offenbarung war ja eine solche): so war es unstreitig ein wesentlicher Schritt zur philosophischen Betrachtung der Mythologie überhaupt, daß ihre Entstehung in das Innere der ursprünglichen Menschheit verfetzt wurde, daß nicht mehr Dichter oder kosmogonische Philosophen oder Anhänger einer geschichtlich vorausgegangenen religiösen Lehre als Urheber galten, sondern das menschliche Bewußtseyn selbst als der wahre Sitz und das eigentliche erzeugende Princip der mythologischen Vorstellungen erkannt wurde.

In der ganzen bisherigen Entwicklung habe ich mich bemüht, jeden Fortschritt, den die Untersuchung früheren Forschern verdankte, an seiner Stelle nach Gebühr zu erkennen und zu bezeichnen, und selbst denjenigen Ansichten, die als ganz zufällige erscheinen konnten, eine Seite abzugewinnen, von der sie gleichwohl als nothwendige sich darstellten. Auch daß keine irgend erwähnenswerthe Vorstellung von der Mythologie übergangen worden, war durch die Methode verbürgt. Auf eine Schrift jedoch noch besondere Rücksicht zu nehmen, veranlaßt uns schon ihr Titel, welcher etwas der Absicht und dem Inhalt der gegenwärtigen Vorträge Aehnliches anzukündigen schien; wir meinen die Schrift des zu früh verstorbenen K. Ottfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825. Dort fand ich folgende Sätze, welche mit einigen der meinigen, vier Jahre früher vorgetragenen übereinzustimmen

ſcheinen konnten. „Die Mythologie iſt von Anfang an durch die Vereinigung und gegenſeitige Durchdringung des Ideellen und Reellen entſtanden“ [1], wo unter dem Ideellen das Gedachte, unter dem Reellen das Geſchehene verſtanden iſt. Unter dem Geſchehenen verſteht er übrigens, wie wir ſehen werden, nicht die Form des Geſchehens in der Mythologie, ſondern ein wirklich Geſchehenes **außer** der Mythologie. Eben derſelbe will für die Entſtehung der Mythen von Erfindung nichts wiſſen, aber in welchem Sinn? Wie er ſich ſelbſt erklärt, in dem Sinn, in welchem Erfindung „eine freie und abſichtliche Handlung ſeyn ſoll, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden ſoll“ [2]. In dieſem Sinn haben wir Erfindung weder angenommen noch verworfen. Müller läßt aber doch Erfindung inſofern zu, als ſie eine gemeinſchaftliche iſt. Dieß erhellt aus dem, was er annimmt, „daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen im Mythus eine gewiſſe Nothwendigkeit obgewaltet habe, daß die Bildner (d. h. doch wohl Erfinder?) des Mythus durch Antriebe, die auf alle gemeinſchaftlich wirkten, darauf (doch wohl auf den Mythus?) hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verſchiedenen Elemente (Ideelles und Reelles) zuſammenwuchſen, ohne [3] daß diejenigen, durch welche es geſchah, ſelbſt ihre Verſchiedenheit erkannt, zum Bewußtſeyn gebracht hätten“. Dieß käme alſo auf jenen gemeinſchaftlichen Kunſttrieb (wahrſcheinlich eines Mythen-erzeugenden Volks) zurück, den wir früher [4] ebenfalls als eine Möglichkeit bezeichnet haben, die aber dort ebenſo auch beſeitigt worden. Es ſcheint, daß dieſe Durchdringung des Idealen und Realen in ihrer Anwendung auf Mythologie (denn den allgemeinen Gedanken hatte der gelehrte Mann wohl jedenfalls aus einer philoſophiſchen Schule mitgebracht) manchem Alterthumsforſcher als dunkel und myſtiſch vorkam. O. Müller ſucht

[1] S. 109.
[2] S. 111.
[3] Dieſes „ohne“ iſt hier ergänzt worden, weil es zum Sinn nothwendig ſcheint, im Text fehlt es.
[4] 3. Vorleſung.

ſie daher durch Beiſpiele zu erklären, und da werden wir dann ſeine Meinung deutlich ſehen. Das erſte dieſer Beiſpiele wird von der Peſt im erſten Buch der Ilias hergenommen, wo bekanntlich Agamemnon den Prieſter des Apollo beleidigt, dann dieſer den Gott ihn zu rächen bittet, der ſofort die Peſt kommen läßt, und wo die Facta, d. h. alſo, daß die Tochter eines Apollo-Prieſters von dem Vater vergebens zurückgefordert, der Vater mit Hohn abgewieſen wurde, hierauf die Peſt ausbrach, wo, dieſe Fakta als richtig angenommen, „alle die, welche von dem Glauben an Apollos rächende und ſtrafende Gewalt erfüllt waren", ſogleich jeder von ſelbſt und mit völliger Uebereinſtimmung die Verbindung machten, daß Apollo die Peſt auf Bitte ſeines durch verweigerte Zurückgabe der Tochter beleidigten Prieſters geſandt, und jeder dieſe Verbindung mit derſelben Ueberzeugung ausſprach, wie die Facta (man ſieht hier, was ihm das Geſchehene bedeutet), die er ſelbſt geſehen hatte. Hieraus ſcheint abzunehmen, daß die vorgetragene Erklärung nach der eigenen Meinung ihres Urhebers ſich gar nicht auf das allein Räthſelhafte, nämlich wie die Menſchen dazu gekommen, von der Exiſtenz eines Apollon und ſeiner rächenden und ſtrafenden Gewalt überzeugt zu ſeyn, alſo auf den eigentlichen Inhalt der Mythologie ſelbſt erſtrecken ſollte; denn jene Erzählung im erſten Buch der Ilias gehört ſo wenig zur Mythologie ſelbſt, als die Erzählung von der Legio fulminatrix oder ähnliche zur chriſtlichen Lehre ſelbſt gehören. Nachdem ich dieß gefunden, ſah ich, daß O. Müllers Prolegomenen mit der Philoſophie der Mythologie nichts gemein haben. Dieſe bezieht ſich auf das Urſprüngliche, auf die Göttergeſchichte ſelbſt, nicht auf die Mythen, welche erſt dadurch entſtehen, daß ein hiſtoriſches Factum mit einer Gottheit in Verbindung geſetzt wird, und aus dieſem Grunde konnte auch unter den früheren Anſichten der Mythologie die O. Müller'ſche nicht erwähnt werden, weil ſie ſich gar nicht auf eigentliche Mythologie bezieht. Denn darum, wie dieſe von der Mythologie abgeleiteten Erzählungen entſtanden ſind, darum bekümmert ſich die Philoſophie der Mythologie nicht. Das wäre ebenſo, als wenn da, wo von dem Sinn des Chriſtenthums die Rede iſt, jemand von den Legenden

ſpräche und erklären wollte, wie dieſe entſtanden ſind. Natürlich weß das Herz voll iſt, davon gehet der Mund über. Wenn einmal mit Göttervorſtellungen erfüllt, werden ſie dieſe in alle Verhältniſſe, alſo auch in alle Erzählungen eingemiſcht haben, und ſo werden freilich ohne Verabredung, ohne Abſicht, mit einer Art von Nothwendigkeit Mythen im Sinne O. Müllers entſtehen.

Wenn ich nun in dieſer ganzen Entwicklung mich der hiſtoriſchen Treue gegen meine Vorgänger befleißigt und jedem das Seine zu geben geſucht habe, ſo wird man es mir nicht verübeln können, wenn ich dieſe Gerechtigkeit auch auf mich ſelbſt anwende, und jenen erſten Schritt, ohne den ich wohl nie veranlaßt geworden wäre, auf Mythologie ſich beziehende Vorträge zu halten, — den Gedanken, den Sitz, das subjectum agens der Mythologie in dem menſchlichen Bewußtſeyn ſelbſt zu ſuchen, mir vindicire. Dieſer Gedanke, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen, das menſchliche Bewußtſeyn ſelbſt zu ſetzen, erhielt ſpäter etwas Entſprechendes in dem Verſuch, für die Offenbarungslehre das chriſtliche Bewußtſeyn zum Träger und zur Stütze aller chriſtlichen Ideen zu machen, wiewohl hiebei, wie es ſcheint, mehr das Mittel geſucht wurde, ſich aller objectiven Fragen zu entledigen, während es dort vielmehr darauf ankam, den mythologiſchen Vorſtellungen Objectivität zu erringen.

Goethe äußerte — ich weiß im Augenblick nicht, bei welcher Gelegenheit: Wer in einer Arbeit etwas vor ſich zu bringen und nicht geſtört zu ſeyn wünſche, der werde wohl thun, ſein Vorhaben ſo viel möglich geheim zu halten. Der geringſte Nachtheil, den er im entgegengeſetzten Fall zu erwarten hat, iſt, wenn man zufällig die Meinung von ihm hat, daß er wiſſe, wo ein Schatz zu heben iſt, darauf gefaßt ſeyn zu dürfen, daß viele in Haſt und Eile vor ihm den Schatz zu gewinnen hoffen, oder wenn ſie recht höflich und beſcheiden ſind, ihm wenigſtens bei Hebung deſſelben behülflich ſeyn wollen. Da iſt denn offenbar der öffentliche Lehrer, der nicht bloß längſt Bekanntes wiederholt, am übelſten daran, da er bald Tauſende zu Mitwiſſern hat, und was in Deutſchland einmal vom Katheder vorgetragen wird, auf

allerhand Wegen und Schleichwegen, insbesondere durch nachgeschriebene Hefte, sich nach Umständen in die weiteste Ferne verbreitet. Man hat es akademischen Lehrern oft mißdeutet, und es bald als Bekenntniß von Ideenarmuth, bald als unedle Mißgunst getadelt, wenn sie gegen unbefugte Aneignung bloß mündlich von ihnen mitgetheilter Gedanken sich nicht ganz gleichgültig verhielten. Das Erste nun könnte man sich gefallen lassen, denn niemand ist verpflichtet, an Ideen reich zu seyn, unverschuldete Armuth keine Schande. Den andern Vorwurf betreffend, sollte man doch so billig seyn zu überlegen, daß wer nie z. B. so glücklich gewesen, sein Vaterland mit den Waffen zu vertheidigen, der an den öffentlichen Angelegenheiten der Verwaltung oder Gesetzgebung nie Theil genommen hat, und auf das Dic cur hic überhaupt nur mit seinen dichterischen Hervorbringungen oder einigen wissenschaftlichen Ideen antworten kann, wohl einiges Recht hat, sich den Anspruch, den er darauf bei den Mitlebenden oder bei der Nachwelt gründen zu können meint, rein zu bewahren, wie denn die edelsten Geister dafür nicht unempfindlich gewesen. Der eben genannte große Dichter erwähnt es in seiner Lebensbeschreibung, wenn ein Jugendbekannter ihm ein bloßes Sujet vorwegnimmt, nicht einmal wie mir scheint ein sonderlich beneidenswerthes. Sagt man, daß es dem Reichen wohl gezieme, von seinem Ueberfluß der Armuth etwas zukommen zu lassen, so fehlt es wohl keinem, der eigene Gedanken über wissenschaftliche oder im Leben vorkommende Gegenstände hat und sie zutraulich zu äußern gewohnt ist, an Gelegenheit, diese christliche Tugend in der Stille zu üben. Doch hat auch diese Freigebigkeit ihre Grenzen, denn mit keiner andern werden so viele Undankbare erzeugt. Ich rede nicht von dem gewöhnlichen Undank, über den manche Lehrer sich beschweren: vielleicht geht es hiemit so natürlich zu, als damit, daß ein magnetischer Pol im Berührungspunkt den ihm entgegengesetzten Pol hervorruft. Wer aber einmal die ihm zufällig bekannt gewordenen Ideen eines andern als eigene zu Markt gebracht, wird natürlicherweise dessen unversöhnlicher Feind. Sonderbar, von eben solchen, welche sich nicht nachdrücklich genug gegen den Nachdruck erklären zu können glauben, und denen,

die dieſes ſchmähliche Handwerk ausüben, die ſchimpflichſten Namen beilegen, Nachſicht gegen den Vordruck empfehlen zu hören, der doch, im Fall er ſeinen Zweck erreichen könnte, ein weit ſchlimmerer Diebſtahl als der erſte ſeyn würde. Gegen den Nachdruck werden auch die fehlervollen Ausgaben geltend gemacht; in welcher Geſtalt aber entwendete Ideen in die Welt kommen, meiſt ſo zugerichtet und verunreinigt, daß ſie dem Urheber ſelbſt zuwider werden könnten, wird nicht beachtet. Hefte benutzen, die einem öffentlichen Lehrer nachgeſchrieben ſind, der nicht ſchon Bekanntes, ſondern neue und eigenthümliche Ideen mittheilt, heißt von dieſem lernen wollen, ohne ſich als ſeinen Schüler zu bekennen, heißt zugleich über Mitbewerber, denen entweder die Gelegenheit zu ſolchem Gebrauch fehlt oder die ihn verſchmähen, einen Vorſprung zu gewinnen ſuchen; denn wer auch vor materieller Benutzung ſich hütet, hat wenigſtens in Anſehung der Methode, der Behandlung, der Ausdrucksweiſe, wenn dieſe neu und eigenthümlich ſind, einen Vortheil gewonnen. Wenn nun übrigens dieß alles weniger hoch angeſchlagen wird, ſo iſt es, weil am Ende doch der wahre Urheber ſich immer unterſcheidet, und ſtatt des Sic vos non vobis der andere Spruch in Erfüllung geht: Sic redit ad dominum, quod fuit ante suum.

Unſer letztes Reſultat war, daß die Mythologie überhaupt durch einen Proceß entſteht, ſpeciell durch einen theogoniſchen Proceß, in welchem das menſchliche Bewußtſeyn durch ſein Weſen feſtgehalten iſt. Nachdem dieſer Begriff gewonnen iſt, wird zufolge des in dieſer ganzen Unterſuchung befolgten Gangs eben dieſer Begriff unmittelbar wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, ja eben jener Proceß wird der einzige Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſeyn, welcher die bisherigen Vorträge zur Einleitung gedient haben. Es wird Ihnen nicht entgangen ſeyn, daß wir jenes Ergebniß vorerſt nur benutzt haben, die ſubjective Bedeutung des Proceſſes, die, welche er für die in ihm begriffene Menſchheit hatte, in Betracht zu ziehen. Dieſe mußte auch vor allem erledigt werden; denn von der Frage, was die Mythologie urſprünglich, d. h. was ſie denen bedeutet, welchen ſie entſtand, war dieſe ganze Unterſuchung ausgegangen. Was alſo dieſe Frage

betrifft, ſo iſt ein vollkommen befriedigender Aufſchluß erreicht, und dieſe Unterſuchung darf als abgeſchloſſen betrachtet werden. Aber eben damit ſind wir zu der höheren Frage aufgefordert, was der Proceß nicht in Bezug auf das ihm unterworfene Bewußtſeyn, was er an ſich, was er objectiv bedeutet.

Nun haben wir geſehen, daß die in ihm ſich erzeugenden Vorſtellungen für die von denſelben ergriffene Menſchheit eine ſubjective Nothwendigkeit haben, und ebenſo auch eine ſubjective Wahrheit. Dieß würde nun, wie Sie wohl ſehen, nicht verhindern, daß dieſelben Vorſtellungen objectiv betrachtet dennoch falſche und zufällige wären, und auch in dieſem Sinn laſſen ſich Erklärungen denken, von denen, weil ſie erſt auf dem jetzigen Standpunkt ſubjectiver Nothwendigkeit möglich werden, früher nicht die Rede ſeyn konnte. Alle früheren blieben mit ihren Vorausſetzungen innerhalb der geſchichtlichen Zeit ſtehen; wir haben jetzt eine Erklärung aufgeſtellt, die auf einen übergeſchichtlichen Vorgang zurückgeht, und hier finden wir denn Vorgänger, an die früher nicht gedacht werden konnte. Es iſt eine ſehr alte Meinung, welche das Heidenthum wie alles Verderben in der Menſchheit vom Sündenfall allein ableitet. Dieſe Ableitung kann bald eine bloß moraliſche, bald eine pietiſtiſche oder myſtiſche Farbe annehmen. In jeder Geſtalt aber verdient ſie Anerkennung um der Einſicht willen, daß die Mythologie ſich nicht ohne eine reelle Verrückung des Menſchen von ſeinem urſprünglichen Standpunkte erklären laſſe. Darin ſtimmt ſie mit unſerer Erklärung überein; dagegen wird nun der Verlauf der Erklärung ein anderer ſeyn, inwiefern ſie insbeſondere nöthig findet, die Natur herbei zu ziehen und den Polytheismus durch Naturvergötterung zu erklären. In der Art, wie ſie die Menſchheit auf Naturvergötterung fallen läßt, unterſcheidet ſich die theologiſche Anſicht von den gerühmten analogen Erklärungen; mit der Naturvergötterung aber kehrt ſie unter eine ſchon früher dageweſene Kategorie von Deutungen zurück. Der Menſch, durch die Sünde in die Attractions-Sphäre der Natur gerathen, und in dieſer Richtung immer tiefer ſinkend, vermiſcht das Geſchöpf mit dem Schöpfer, der ihm dadurch aufhört Einer zu ſeyn, und Viele wird. Dieß möchte in Kürze der Inhalt dieſer Erklärung ſeyn — in ihrer einfachſten.

Form. Ins Myſtiſche gewendet, konnte ſie ſich etwa auf folgende Weiſe näher ausſprechen. Allerdings nicht von einem urſprünglichen, wenn auch noch ſo herrlichen Wiſſen, ſondern von einem Seyn des Menſchen in der göttlichen Einheit, müſſen wir ausgehen. Der Menſch iſt in das Centrum der Gottheit erſchaffen, und es iſt ihm weſentlich, im Centrum zu ſeyn, denn nur da iſt er an ſeinem wahren Ort. Solang er nun in dieſem ſich befindet, ſieht er die Dinge, wie ſie in Gott ſind, nicht in der geiſt- und einheitsloſen Aeußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, ſondern wie ſie ſtufenweiſe ineinander, dadurch im Menſchen als ihrem Haupt, und durch ihn in Gott aufgenommen ſind. Sowie aber der Menſch aus dem Mittelpunkt ſich bewegt hat und gewichen iſt, verwirrt ſich ihm die Peripherie und verrückt ſich jene göttliche Einheit, denn er ſelbſt iſt nicht mehr göttlich über den Dingen, ſondern ſelbſt auf gleiche Stufe mit ihnen herabgeſunken. Indem er aber ſeine centrale Stellung und die damit verbundene Anſchauung, während er ſchon an einem andern Orte iſt, behaupten will, entſteht aus dem Streben und Ringen, im ſchon Geſtörten und Auseinandergegangenen die urſprüngliche göttliche Einheit feſtzuhalten, jene mittlere Welt, die wir eine Götterwelt nennen, und die gleichſam der Traum eines höheren Daſeyns iſt, den der Menſch eine Zeit lang fortträumt, nachdem er aus demſelben herabgeſunken iſt; und dieſe Götterwelt entſteht ihm in der That auf eine unwillkürliche Weiſe als Folge einer ihm durch ſein urſprüngliches Verhältniß ſelbſt auferlegten Nothwendigkeit, deren Wirkung bis zum endlichen Erwachen fortdauert, wo er ſich, zur Selbſterkenntniß gekommen, in dieſe außergöttliche Welt ergibt, froh von dem unmittelbaren Verhältniß, das er nicht behaupten kann, losgekommen zu ſeyn, und um ſo mehr bemüht, ein vermitteltes aber zugleich ihn ſelbſt freilaſſendes an deſſen Stelle zu ſetzen.

In dieſer Erklärung wird auch auf das Urſeyn des Menſchen zurückgegangen: die Mythologie iſt nicht weniger die Folge eines unwillkürlichen Proceſſes, dem der Menſch dadurch anheimfällt, daß er von ſeiner urſprünglichen Stelle ſich bewegt. Allein nach dieſer Erklärung wäre, wie Sie ſelbſt ſehen, die Mythologie doch nur etwas Falſches

und auch etwas bloß Subjectives, nämlich in ſolchen Vorſtellungen Beſtehendes, denen nichts Wirkliches außer ihnen entſpräche, denn vergötterte Naturobjecte ſind nicht mehr wirkliche. Aber vorzüglich hervorzuheben wäre die Zufälligkeit, die das Herbeiziehen der Dinge dennoch in die Erklärung bringt, während die Art, wie wir zum Begriff des Proceſſes gelangt ſind, es allein ſchon mit ſich führt, daß zu demſelben nichts außer dem Bewußtſeyn erforderlich iſt, nichts außer den es ſelbſt ſetzenden und conſtituirenden Principien. Es ſind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Menſch im mythologiſchen Proceß verkehrt, es ſind im Innern des Bewußtſeyns ſelbſt aufſtehende Mächte, von denen es bewegt iſt. Der theogoniſche Proceß, durch den die Mythologie entſteht, iſt ein ſubjectiver, inwiefern er im Bewußtſeyn vorgeht und ſich durch Erzeugung von Vorſtellungen erweist: aber die Urſachen, und alſo auch die Gegenſtände dieſer Vorſtellungen ſind die wirklich und an ſich theogoniſchen Mächte, eben dieſelben, durch welche das Bewußtſeyn urſprünglich das Gott-ſetzende iſt. Der Inhalt des Proceſſes ſind nicht bloß vorgeſtellte Potenzen, ſondern die Potenzen ſelbſt — die das Bewußtſeyn, und da das Bewußtſeyn nur das Ende der Natur iſt, die die Natur erſchaffen, und daher auch wirkliche Mächte ſind. Nicht mit Naturobjecten hat der mythologiſche Proceß zu thun, ſondern mit den reinen erſchaffenden Potenzen, deren urſprüngliches Erzeugniß das Bewußtſeyn ſelbſt iſt. Hier alſo iſt es, wo die Erklärung vollends ins Objective durchbricht, ganz objectiv wird. Es gab früher einen Punkt, wo wir alle bis dahin behandelten Erklärungen unter dem Namen der irreligiöſen zuſammenfaßten, um ihnen die religiöſe Erklärung im Allgemeinen als die allein noch mögliche entgegenzuſetzen, jetzt bedarf es einer noch allgemeineren Bezeichnung, unter welcher auch die bis jetzt widerlegten religiöſen Erklärungen zu den beſeitigten geſchlagen werden können. Wir wollen jetzt alle bis jetzt vorgekommenen, auch die religiöſen, welche übrigens den mythologiſchen Vorſtellungen eine bloß zufällige oder ſubjective Bedeutung zuſchrieben, die ſubjectiven nennen, über die ſich die objective Erklärung als die zuletzt allein ſiegreiche erhebt.

Der mythologische Proceß, der die an sich theogonischen Potenzen zu Ursachen hat, ist nicht bloß von religiöser überhaupt, sondern von objectiv-religiöser Bedeutung; denn es sind die an sich Gott-setzenden Potenzen, welche im mythologischen Proceß wirken. Aber auch damit ist noch nicht die letzte Bestimmung erreicht, denn wir haben früher von einem Monotheismus gehört, der auseinander gegangen sey und sich in Polytheismus zersplittert habe. Es können also in dem Proceß zwar die theogonischen Potenzen selbst seyn, aber als solche, die in ihm auseinander gehen und durch Auseinandergehen ihn bewirken. Auf diese Weise wäre die Mythologie denn doch nur das Entstellte, Zerrissene und Zerstörte des Urbewußtseyns. Unter dem Monotheismus, der sich in Vielgötterei zersetzt haben sollte, wurde früher allerdings ein geschichtlicher gedacht, der in einer gewissen Zeit des Menschengeschlechts vorhanden gewesen seyn soll. Einen solchen haben wir nun freilich aufgeben müssen. Aber wir haben inzwischen einen wesentlichen, d. h. potentiellen Monotheismus des Urbewußtseyns angenommen. Dieser also wenigstens könnte es seyn, der in dem theogonischen Proceß sich zerstörte, und man könnte nun sagen: dieselben Potenzen, die in ihrem Zusammenwirken und in ihrer Einheit das Bewußtseyn zum Gott-setzenden machen, werden in ihrem Auseinandergehen die Ursachen des Processes, durch den Götter gesetzt werden, also Mythologie entsteht.

Zunächst nun aber, wie sollte in dem angenommenen Proceß die wahre Einheit sich zerstören, da vielmehr ausdrücklich erklärt worden, er sey eine Zerstörung der falschen Einzigkeit als solcher, und diese Zerstörung selbst sey wieder nur Mittel, nur Uebergang, der keinen andern Zweck haben könne, als die Wiederherstellung der wahren Einheit, die Reconstruction und im letzten Ziel die Verwirklichung desselben Monotheismus im Bewußtseyn, der im Anfang ein bloß wesentlicher oder potentieller war?

Allein man könnte doch Folgendes einwenden. Die Mythologie ist wesentlich successiver Polytheismus, dieser kann nur entstehen durch eine wirkliche Aufeinanderfolge von Potenzen, in welcher je die vorhergehende

die folgende fordert, die folgende durch die vorhergehende ergänzt, zuletzt also die wahre Einheit wieder gesetzt wird; aber eben dieses successive Hervortreten der die Einheit zusammensetzenden und wiederherstellenden Momente sey doch ein Auseinandergehen, oder setze wenigstens ein Auseinandergegangenseyn derselben voraus.

Das Letzte könnte man zugeben, aber indem man hinzufügte, daß dieses Auseinandergehen nicht in dem Mythologie erzeugenden Proceß selbst geschehe, denn in diesem kommen die Potenzen als aufeinanderfolgende nur vor, um die Einheit wieder zu setzen und zu erzeugen. Der Sinn des Processes ist daher nicht ein Auseinander-, sondern vielmehr ein Zusammengehen der die Einheit setzenden Momente, der Proceß selbst besteht nicht in der Trennung, sondern in der Wiedervereinigung derselben. Den Anlaß zu demselben gibt allem Anschein nach eine Potenz, die sich des Bewußtseyns, ohne daß dieses eine Ahnung davon hat, ausschließlich, also mit Ausschluß der andern, bemächtigt hat; aber eben diese die wahre Einheit insoweit aufhebende Potenz verwandelt sich, der Ausschließlichkeit wieder entsetzt und durch den Proceß überwunden, in die, die Einheit nun nicht mehr stillschweigend, sondern wirklich, oder, wie ich mich auszudrücken pflege, cum ictu et actu setzende, so daß der hiemit gesetzte Monotheismus nun auch wirklicher, entstandener, und demnach zugleich verstandener, dem Bewußtseyn selbst gegenständlicher ist. Das Falsche, wodurch die Spannung gesetzt, der Proceß veranlaßt wird, liegt also vor dem Proceß; in dem Proceß als solchem (und darauf kommt es an) ist daher nichts Falsches, sondern Wahrheit; er ist der Proceß der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit; es ist also freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn sonst bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Processes; aber in diesem selbst erzeugt sich, und es ist daher in ihm — als eine sich erzeugende — die Wahrheit, die das Ende des Processes ist, die also der Proceß im Ganzen selbst als vollendete enthält.

Wenn man schlechterdings unmöglich fand, in der Mythologie, wie sie ist, Wahrheit zu finden, und daher höchstens sich entschloß, eine

entſtellte in ihr zu erkennen, ſo kam die Unmöglichkeit eben davon her, daß bloß die einzelnen Vorſtellungen als ſolche, nicht in ihrer Folge, ſondern in ihrer Abſtraction, genommen wurden, d. h. weil man eben ſich nicht zum Begriffe des Proceſſes erhob. Man kann zugeben, das Einzelne in der Mythologie ſey falſch, aber darum iſt es nicht das Ganze in ſeinem letzten Verſtande, alſo im Proceß betrachtet. Der ſucceſſive Polytheismus iſt nur der Weg, die wahre Einheit wieder zu erzeugen, die Vielgötterei als ſolche bloß das Accidentelle, das ſich im Ganzen (wenn man auf dieſes ſieht) wieder aufhebt, ſie iſt nicht die Intention des Proceſſes. Man könnte demgemäß allerdings ſagen, das Falſche der Mythologie ſey nur vorhanden durch Mißverſtand des Proceſſes, oder es finde ſich nur im Auseinandergezogenen, einzeln Betrachteten deſſelben; aber dieß iſt alsdann ein Fehler des Betrachters, der die Mythologie bloß äußerlich, nicht in ihrem Weſen (im Proceß) anſieht; es erklärt deſſen falſche Anſicht von der Mythologie, aber nicht dieſe ſelbſt.

Man könnte, um dieß jemand zu verdeutlichen, die Momente in der Mythologie mit den einzelnen Sätzen in der Philoſophie vergleichen. Jeder Satz eines wahren Syſtems iſt wahr an ſeiner Stelle, in ſeiner Zeit, d. h. in der fortſchreitenden Bewegung aufgefaßt, und jeder iſt falſch, für ſich betrachtet oder aus der unaufhaltſamen Fortſchreitung herausgenommen. So gibt es unvermeidlich einen Punkt, wo geſagt werden muß: Gott iſt auch das unmittelbare Princip der Natur; denn was kann ſeyn, das Gott nicht wäre, von dem Gott auszuſchließen wäre? Beſchränkten iſt ſchon dieß Pantheismus, und ſie verſtehen unter allem, das Gott iſt, alle Dinge; aber über den Dingen ſtehen die reinen Urſachen, von welchen jene erſt abgeleitet ſind, und eben darum, weil Gott alles iſt, ſo iſt er auch das Gegentheil jenes unmittelbaren Princips, der Satz daher wahr oder falſch, je nachdem er betrachtet wird; wahr, wenn er den Sinn hat: Gott iſt das Princip der Natur, aber nicht um es zu ſeyn, ſondern um ſich als daſſelbe wieder aufzuheben, zu verneinen und als Geiſt zu ſetzen (hier haben wir ſchon drei Momente); er wäre falſch, wenn er den Sinn hätte: Gott iſt jenes

Princip insbesondere, stillstehender oder ausschließlicher Weise. Im Vorbeigehen kann man sich hier erklären, wie leicht es durch ein ganz einfaches Kunststück den schaalsten und übrigens unvermögendsten Köpfen wird, den tiefgedachtesten Satz in einen falschen zu verwandeln, indem sie ihn gegen die ausdrückliche Erklärung, er sey nicht so zu nehmen, allein hervorheben, und verschweigen, was ihm folgt, entweder vorsätzlich oder unvorsätzlich, was gewiß viel häufiger geschieht, weil sie überhaupt unfähig sind, ein Ganzes irgend einer Art zu fassen.

„Diesem nach wäre also der Polytheismus keine falsche Religion, ja es gäbe am Ende überhaupt keine solche?" Was das Erste betrifft, so ist nach unserer Ansicht die Mythologie nur nicht in sich falsch: unter der Voraussetzung, die sie hat, ist sie wahr, wie ja auch die Natur nur wahr ist unter einer Voraussetzung. Was die andere Folgerung betrifft, so ist bereits erklärt, jedes Moment der Mythologie, nicht als solches und demnach außer seiner Beziehung auf die andern aufgefaßt, sey falsch. Nun hat man nach dem, was früher schon angedeutet worden, die verschiedenen Mythologien der Völker in der That nur als Momente anzusehen, als Momente des einen durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Processes; insofern ist jede polytheistische Religion, die sich in einem Volke fixirt hat und stehen geblieben ist, als solche, also als jetzt ausschließlich dastehendes Moment ist sie freilich eine falsche Religion. Aber wir betrachten die Mythologie eben nicht in diesen vereinzelten Momenten; wir betrachten sie im Ganzen, im ununterbrochenen Zusammenhang ihrer durch alle Momente fortgehenden Bewegung. Soweit die Menschheit, und also auch soweit jeder Theil derselben noch in die mythologische Bewegung eingetaucht und solang er von diesem Strom, daß ich so sage, getragen wird, ist er auf dem Wege zur Wahrheit; nur indem ein Volk sich aus der Bewegung herausetzt und die Fortleitung des Processes an ein anderes Volk abtritt, fängt es an, im Irrthum und in der falschen Religion zu seyn.

Kein einzelner Moment der Mythologie, nur der Proceß im Ganzen ist Wahrheit. Nun sind die verschiedenen Mythologien selbst nur verschiedene Momente des mythologischen Processes. Insofern ist freilich

jede einzelne polytheiſtiſche Religion eine falſche (falſch wäre z. B. der relative Monotheismus) — aber der Polytheismus im Ganzen ſeiner ſucceſſiven Momente betrachtet, iſt der Weg zur Wahrheit und inſoweit ſelbſt Wahrheit. Man könnte hieraus ſchließen: auf dieſe Art müſſe die letzte, alle Momente vereinigende Mythologie die wahre Religion ſeyn. So iſt es auch auf gewiſſe Weiſe, nämlich ſoweit auf dem Wege des angenommenen Proceſſes, der immer die Entfremdung von dem göttlichen Selbſt zu ſeiner Vorausſetzung hat, die Wahrheit überhaupt erreichbar iſt; das göttliche Selbſt iſt alſo freilich nicht im mythologiſchen Bewußtſeyn, aber doch das Gleichbild deſſelben. Das Bild iſt nicht der Gegenſtand ſelbſt, und doch völlig wie der Gegenſtand ſelbſt: in dieſem Sinne enthält das Bild Wahrheit; da es aber doch nicht der Gegenſtand ſelbſt iſt, inſofern iſt es auch nicht das Wahre. Auf gleiche Weiſe iſt im letzten mythologiſchen Bewußtſeyn das Bild des wahren Gottes hergeſtellt, ohne daß damit das Verhältniß zu dem göttlichen Selbſt, d. h. zu dem wahren Gott ſelbſt, gegeben wäre, zu welchem erſt durch das Chriſtenthum der Zugang eröffnet wird. Der Monotheismus, zu welchem der mythologiſche Proceß gelangt, iſt nicht der falſche (denn es kann keinen falſchen Monotheismus geben), aber er iſt gegen den wahren, den eſoteriſchen doch nur der exoteriſche.

Die polytheiſtiſchen Religionen ſind einzeln genommen die falſchen, aber in dem Sinn, wie jedes Ding der Natur abgeſondert von der durch alles hindurchgehenden Bewegung, oder wiefern es aus dem Proceß herausgeworfen und als todtes Reſiduum zurückgeblieben iſt, keine Wahrheit, nämlich nicht die Wahrheit hat, die es im Ganzen und als Moment deſſelben hat. Nicht diejenigen heidniſchen Völker nur, welche ihr Daſeyn bis in unſere Zeit fort erſtreckt haben, z. B. die Hindus, befinden ſich zu den Gegenſtänden ihrer ſuperſtitiöſen Verehrung in einem ganz ſtupiden Verhältniß, auch der gemeine Grieche hatte im Grunde zu den Göttern ſeiner einmal vorhandenen und ſtehend gewordenen Religion kein anderes. Die falſche Religion als ſolche iſt immer nur ein todtes und dadurch ſinnlos gewordenes Ueberbleibſel eines Proceſſes, der in ſeiner Ganzheit Wahrheit iſt. Jede Praxis, die auf einem

jetzt nicht mehr gewußten Zusammenhang oder nicht mehr verstandenen Proceß beruht, ist eine Superstition. Man hat schon immer nach der Etymologie, d. h. nach der ursprünglichen Bedeutung dieses lateinischen Wortes, gefragt. Einige meinten, das Wort sey zuerst nur gebraucht worden von dem Aberglauben der Ueberlebenden in Bezug auf die Manen der Abgeschiedenen; da waren die Subjecte des Aberglaubens bezeichnet, aber die Hauptsache (der Aberglaube selbst) nicht ausgedrückt. Immer noch besser wäre zu sagen, jede falsche Religion sey nur ein superstes quid, das Uebergebliebene eines nicht mehr Verstandenen. Aber gewisse Götter, wahrscheinlich geheimnißvolle, waren von den Römern dii praestites genannt [1]; es ist also wohl anzunehmen, daß dieselben Götter in einer älteren Form auch superstites mit derselben Bedeutung (vorstehender Götter) genannt worden.

Man könnte also dem zuletzt Verhandelten gemäß wohl sagen, die polytheistischen Religionen seyen wie ein sinnlos gewordenes Ganzes, und sie verhalten sich wie die Trümmer eines umgestürzten Systems, aber die Entstehung läßt sich durch eine solche Analogie nicht erklären. Die Einheit ist nicht in einem früher verstanden gewesenen Ursystem, sie ist in dem nicht mehr verstandenen Proceß zu suchen, der nicht bloß subjective Wahrheit (für die in ihm begriffene Menschheit), der Wahrheit an sich, objective Wahrheit hat; und was bisher allein nicht für möglich gehalten oder vielmehr woran nicht einmal gedacht worden, ergibt sich

[1] Nach Ovid und Plutarch die Laren. Die Stelle bei Plutarch lautet (Quaestiones Romanae, ed. Reiske p. 119): *Διά τι τῶν Λαρητῶν, οὓς ἰδίως πραιστίτας καλοῦσι, τούτοις κύων παρέστηκεν, αὐτοὶ δὲ κυνῶν διφθέραις ἀμπέχονται; ἢ πραιστίτης μὲν οἱ προεστῶτές εἰσι, τοὺς δὲ προεστῶτας οἴκου φυλακτικοὺς εἶναι προσήκει, καὶ φοβεροὺς μὲν τοῖς ἀλλοτρίοις (ὥσπερ ὁ κύων ἐστὶν), ἠπίους δὲ καὶ πράους τοῖς συνοικοῦσιν; ἢ μᾶλλον, ὁ λέγουσιν ἔνιι Ῥωμαίων, ἀληθές ἐστι; καὶ, καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι, φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους· οὕτως οἱ Λάρητες ἐριννυώδεις τινές εἰσι καὶ ποίνιμοι δαίμονες, ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων· διὸ καὶ νῦν δέρμασιν ἀμπέχονται, καὶ κύων πάρεδρός ἐστιν, ὡς δεινοῖς οὖσιν ἐξιχνεῦσαι καὶ μετελθεῖν τοὺς πονηρούς.* Bei Gruter, Inscript. p. 22. n. 1. p. 1065. n. 2. *Jovi praestiti.*

aus der aufgestellten Erklärungsweise als nothwendige Folge, daß nämlich in der Mythologie gerade als solcher, d. h. insofern sie Proceß, successiver Polytheismus ist, Wahrheit ist.

Es kann nicht unerwünscht seyn, wenn ich dieses letzte Resultat benutze, um Ihnen ein Schema mitzutheilen, das einen kurzen Ueberblick der verschiedenen Ansichten gewährt, wie sie sich darstellen, wenn man die objective Wahrheit zum Hauptgesichtspunkt nimmt. Nur bemerke ich, es ist natürlich, wenn bei dieser Klassification die Ansichten zum Theil eine andere Stellung erhalten, als sie in der früheren Entwicklung hatten, die von der Frage ausging, wie die mythologischen Vorstellungen gemeint waren, wo also nur von ihrer möglichen subjectiven Wahrheit die Rede seyn konnte.

A.

Es ist überall keine Wahrheit in der Mythologie; sie ist:

1) entweder bloß poetisch gemeint, und die Wahrheit, die sich in ihr findet, ist eine bloß zufällige;
2) oder sie besteht aus sinnlosen Vorstellungen, welche die Unwissenheit erzeugt, Dichtkunst später ausgebildet und zu einem poetischen Ganzen verknüpft hat (J. H. Voß).

B.

Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher. Das Mythologische ist:

1) entweder Einkleidung, Verhüllung
   a) einer historischen Wahrheit (Euemeros),
   b) einer physikalischen (Heyne);
2) oder Mißverstand, Entstellung
   a) einer rein-wissenschaftlichen (wesentlich irreligiösen) (G. Hermann),
   b) einer religiösen Wahrheit (W. Jones), (Fr. Creuzer).

C.

Es ist Wahrheit in der Mythologie als solcher.

Sie bemerken von ſelbſt den Fortgang von A durch B zu C; die dritte Anſicht iſt aber wirklich zugleich die Vereinigung der beiden andern, inwiefern die erſte den eigentlichen Sinn feſthält, aber mit Abweiſung jedes doctrinellen, die andere einen doctrinellen Sinn zugibt, oder daß Wahrheit gemeint war, aber die in der Mythologie nur entweder als eine verhüllte oder als eine entſtellte vorhanden iſt, während die dritte in der eigentlich verſtandenen Mythologie zugleich ihre Wahrheit ſieht. Dieſe Anſicht iſt nun aber, wie Sie einſehen, nur erſt durch die Erklärung möglich geworden; denn nur darum, weil wir genöthigt ſind, in der Mythologie eine nothwendige Entſtehung anzunehmen, ſind wir auch genöthigt, nothwendigen Inhalt, d. h. Wahrheit, in ihr zu erkennen.

Die Wahrheit in der Mythologie iſt zunächſt und ſpeciell eine religiöſe, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt der theogoniſche, und unſtreitig ſubjectiv, d. h. für die von denſelben ergriffene Menſchheit hat ſie nur dieſe, nämlich religiöſe, Bedeutung. Aber hat ſie — und hat darum der Proceß, durch den ſie entſteht, auch abſolut betrachtet, nur dieſe beſondere, keine allgemeine Bedeutung?

Ueberlegen Sie Folgendes. Jene realen (wirklichen) Mächte, von denen das Bewußtſeyn im mythologiſchen Proceß bewegt, deren Succeſſion eben der Proceß iſt, ſind als dieſelben beſtimmt worden, durch die das Bewußtſeyn urſprünglich und weſentlich das Gott-ſetzende iſt. Dieſe das Bewußtſeyn erſchaffenden, gleichſam einſetzenden Mächte — können dieſe andere ſeyn, als durch welche auch die Natur geſetzt und erſchaffen iſt? Das menſchliche Bewußtſeyn iſt ja nicht weniger als dieſe ein Gewordenes, und nichts außer der Schöpfung, ſondern das Ende derſelben; zu ihm als Ziel müſſen alſo die Potenzen zuſammenwirken, welche zuvor in der Entfernung von- und in der Spannung gegeneinander die Natur wirken. Die im Innern des Bewußtſeyns, wie wir uns früher ausdrückten, wieder aufſtehenden und als theogoniſch ſich erweiſenden Mächte können daher keine anderen als die welterzeugenden ſelbſt ſeyn, und eben indem ſie ſich wieder erheben, werden ſie aus ſubjectiven, dem Bewußtſeyn als ihrer Einheit unterworfenen, wieder

objective, die gegen das Bewußtſeyn aufs Neue die Eigenſchaft äußerer, kosmiſcher Mächte annehmen, die ſie in ihrer Einheit, indem ſie alſo das Bewußtſeyn ſetzten, verloren hatten. Der mythologiſche Proceß kann, wie geſagt, nur die Wiederherſtellung der aufgehobenen Einheit ſeyn; aber ſie kann auf keine andere Weiſe wiederhergeſtellt werden, als auf welche ſie urſprünglich geſetzt war, d. h. indem die Potenzen durch alle Stellungen und Verhältniſſe zueinander, die ſie in dem Naturproceß hatten, hindurchgehen. Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entſtünde, welchem das Innere des Menſchen durch dieſen Proceß vielmehr entzogen iſt, ſondern daß der mythologiſche Proceß nach demſelben Geſetz durch dieſelben Stufen hindurchgeht, durch welche urſprünglich die Natur hindurchgegangen iſt.

Es iſt an ſich nicht zu denken, daß die Principien eines Proceſſes, der ſich als ein theogoniſcher erweiſt, andere als die Principien alles Seyns und alles Werdens ſeyn können. Der mythologiſche Proceß hat alſo nicht bloß religiöſe, er hat allgemeine Bedeutung, denn es iſt der allgemeine Proceß, der ſich in ihm wiederholt; demgemäß iſt auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Proceß hat, eine nichts ausſchließende, univerſelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die hiſtoriſche Wahrheit abſprechen, denn der Proceß, durch den ſie entſteht, iſt ſelbſt eine wahre Geſchichte, ein wirklicher Vorgang. Ebenſowenig iſt von ihr phyſikaliſche Wahrheit auszuſchließen, denn die Natur iſt ein ebenſo nothwendiger Durchgangspunkt des mythologiſchen als des allgemeinen Proceſſes. Der Inhalt der Mythologie iſt kein abſtract-religiöſer, wie der der gemeinen theiſtiſchen Lehrbegriffe. Zwiſchen dem Bewußtſeyn in ſeiner bloßen Weſentlichkeit und dem Bewußtſeyn in ſeiner Verwirklichung, zwiſchen der in ihm bloß weſentlich geſetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Proceſſes iſt, liegt die Welt in der Mitte. Die Momente der theogoniſchen Bewegung haben alſo nicht ausſchließlich Sinn für dieſe, ſie ſind von allgemeiner Bedeutung.

Die Mythologie wird in ihrer Wahrheit und daher wahrhaft nur erkannt, wenn ſie im Proceß erkannt wird. Der Proceß aber, der ſich

in ihr nur auf besondere Weise wiederholt, ist der allgemeine, der absolute Proceß, die wahre Wissenschaft der Mythologie demnach die, welche in ihr den absoluten Proceß darstellt. Diesen aber darzustellen ist Sache der Philosophie; die wahre Wissenschaft der Mythologie ist daher Philosophie der Mythologie.

Man verdrehe den Satz nicht, wie es früher mit ähnlichen geschehen. Die Idee des Processes soll nicht an irgend einer erdachten, sondern eben an der wirklichen Mythologie dargestellt werden; aber es gilt nicht bloß einen allgemeinen Umriß, es kommt darauf an, die Momente in der zufälligen Form, die sie unvermeidlich in der Wirklichkeit angenommen haben, zu erkennen; woher wüßte man aber von diesen Formen, als auf dem Weg historischer Ermittlung, welche also von der Philosophie der Mythologie nicht gering geachtet, sondern vorausgesetzt wird? Die Ermittlung der mythologischen Thatsachen ist zunächst Sache des Alterthumsforschers. Dem Philosophen aber muß die Prüfung freistehen, ob die Thatsachen richtig und vollständig ermittelt sind.

Uebrigens ist in dem Satz „die wahre Wissenschaft der Mythologie ist Philosophie der Mythologie" nur ausgesprochen, daß die andern Betrachtungsweisen die Wahrheit in der Mythologie nicht erkennen; dieß sagen sie aber selbst, indem sie ihr Wahrheit absprechen, entweder überhaupt oder doch als solcher.

Gleich zuerst als der Begriff „Philosophie der Mythologie" ausgesprochen wurde, mußten wir ihn als einen problematischen erkennen, d. h. der selbst erst der Begründung bedürfe. Denn jedem steht es zwar frei, das Wort Philosophie mit Hülfe eines nachfolgenden Genitivs mit jedem Gegenstand in Verbindung zu bringen. In manchem Land hätte vielleicht eine Philosophie der Kochkunst nichts Auffallendes, wie wir selbst in Deutschland in frühern Jahren von einem fürstlich thurn und taxischen Beamten eine Philosophie des Postwesens erhielten, die letzteres nach den Kantischen Kategorien abhandelte. Ein zu seiner Zeit sehr verdienstliches Werk des bekannten Fourcroy trug den Titel: Philosophie der Chemie, ohne sich durch irgend eine philosophische Eigenschaft auszuzeichnen, wenn man nicht die Eleganz der Entwicklung und den logischen

Zuſammenhang ſchon für eine ſolche nehmen will. Wir Deutſchen aber, denen durch die Begriffe Philoſophie der Natur, Philoſophie der Geſchichte, Philoſophie der Kunſt, ein Maßſtab für den Sinn dieſer Zuſammenſetzung gegeben iſt, werden uns wohl hüten, ſie da anzuwenden, wo ſie nur etwa ausdrücken könnte, daß Klarheit und Methode in der Unterſuchung ſey, oder daß man über den benannten Gegenſtand nur überhaupt philoſophiſche Gedanken vorbringen wolle; denn Klarheit und Methode ſind Forderungen, die an jede Unterſuchung gemacht werden, und über welchen Gegenſtand in der Welt könnte nicht, wer ſonſt dazu fähig iſt, philoſophiſche Gedanken haben!

Die objective, von menſchlichem Meinen, Denken und Wollen unabhängige Entſtehung gibt der Mythologie auch einen objectiven Inhalt, mit dem objectiven Inhalt zugleich objective Wahrheit. Aber dieſe Anſicht, von der es abhängt, ob Philoſophie der Mythologie ein wiſſenſchaftlich möglicher Ausdruck oder eine bloß mißbräuchliche Verbindung von Worten iſt, war nicht vorauszuſetzen. Mit der Begründung derſelben befänden wir uns ſelbſt noch außerhalb des Gebiets der angekündigten Wiſſenſchaft und auf dem Standpunkt einer bloßen Vorunterſuchung, die freilich — ſo möchte man hintennach denken — ihr Ziel auch auf kürzerem Wege hätte erreichen können, wenn man gleich von der Mythologie als allgemeinem Phänomen ausgehend, auf die nothwendige Allgemeinheit der Urſachen geſchloſſen hätte; aber dieſer Schluß hätte nicht zugleich auf die beſtimmte Natur dieſer Urſachen geführt, die uns jetzt ebenfalls erkannt iſt; außerdem ſtanden ihm die Erklärungen entgegen, nach welchen die vorausgeſetzte Allgemeinheit nur noch eine illuſoriſche ſeyn würde, indem die Verwandtſchaft des Inhalts in den verſchiedenen Mythologien eine bloß äußerlich durch Tradition von Volk zu Volk vermittelte wäre; und dieſe Erklärungsweiſe war nicht von dem Nächſten Beſten, ſondern von Männern aufgeſtellt, die die Meinung für ſich haben, ſich mit dieſem Gegenſtand Berufs halber und aufs Gründlichſte beſchäftigt zu haben, und deren Scharfſinn in andern Unterſuchungen anerkannt iſt. Es galt insbeſondere die Abneigung zu überwinden, welche viele gegen jede Einmiſchung der Philoſophie zum voraus

empfinden, die, wenn man ihre Anſichten und Erklärungen als unphiloſophiſche bezeichnen wollte, einfach geantwortet hätten: Unſere Anſichten ſollen nicht philoſophiſch ſeyn, wir machen darauf keinen Anſpruch; wie die Belgier den Agenten Joſephs II. antworteten: Nous ne voulons pas être libres. Dieſe alſo mußten von der Unhaltbarkeit ihrer vermeinten Erklärungen auf anderm Wege überführt werden. Und ein ganz unphiloſophiſches war ja auch dieſes Geſchäft nicht zu nennen. Denn wenn, wie Platon und Ariſtoteles ſagen, der Philoſoph vorzugsweiſe das Verwunderungswerthe liebt, ſo iſt er ja in ſeinem Beruf, wenn er dieſem überall nachgeht, zumal aber wenn er es da, wo es von falſchen Erklärungen entſtellt und zugedeckt iſt, von dieſen Verhüllungen wieder zu befreien und in ſeiner reinen Geſtalt hervorzuſtellen ſucht. Und auch formell, da eine bloße Aufzählung nicht hinreichte, war das Geſchäft ein philoſophiſches, indem die Methode angewendet wurde, die durch ſucceſſive Negation des bloß relativ-Wahren, aber eben darum zugleich relativ-Falſchen, das Wahre zu erreichen ſucht. Zur Philoſophie der Mythologie wurde uns die Erklärung erſt da, wo keine andere Vorausſetzung möglich blieb, als die eines nothwendigen und ewigen Verhältniſſes der menſchlichen Natur, das ſich im Fortgang für dieſe in ein Geſetz verwandelt. Und ſo haben wir unſern Begriff nicht von oben herab gleichſam dictatoriſch aufgeſtellt, ſondern, was allein allgemein überzeugend iſt, von unten herauf begründet. Die andern Anſichten haben dabei ſelbſt als Hinleitung zu der wahren dienen müſſen, da doch keine unter ihnen ſeyn kann, die nicht eine Seite des Gegenſtandes aufgefaßt hätte, irgend ein Moment, das in der vollendeten Theorie mitbegriffen und miterwogen ſeyn muß.

War der Standpunkt dieſes erſten Theils unſerer Unterſuchung vorzugsweiſe der hiſtoriſch-kritiſche oder dialektiſche, ſo wird doch niemand die hierauf gewendete Zeit für übel angewendet erachten, der weiß, welchen Werth es für alle Wiſſenſchaft hat, wenn auch nur eine einzige Sache, einmal ganz von Grund aus und mit Erſchöpfung aller Möglichkeiten unterſucht worden iſt.

Der Begriff „Philoſophie der Mythologie“ ſubſumirt ſich unter den

allgemeinen einer Theorie der Mythologie. Eine und dieſelbe Sache kann Gegenſtand einer bloß äußeren Erkenntniß ſeyn, wo es ſich bloß um das Daſeyn derſelben handelt, nicht aber um das Weſen; erhebt ſie ſich zu dieſem, ſo wird ſie Theorie. Daraus iſt leicht zu ſehen, daß eine Theorie nur von dem möglich iſt, worin ein wahres Weſen iſt; der Begriff des Weſens aber iſt: Princip, Quelle des Seyns oder der Bewegung zu ſeyn. Ein mechaniſches Triebwerk iſt kein aus ſich ſelbſt wirkendes, und doch wird das Wort Theorie auch auf eine bloß mechaniſche Erzeugung von Bewegung angewendet, während niemand da von Theorie redet, wo nicht einmal der Schein einer inneren Quelle von Bewegung, eines innerlich treibenden Weſens iſt.

Ein ſolches Weſen und inneres Princip fehlt der Mythologie nach den früheren Erklärungen, die darum nur ſehr mißbräuchlich Theorien genannt werden konnten. Eine Philoſophie der Mythologie bringt aber von ſelbſt mit ſich, daß die Erklärung eine Theorie im wahren Sinne des Wortes ſey. Die Theorie jedes natürlichen oder geſchichtlichen Gegenſtandes iſt ſelbſt nichts anders als eine philoſophiſche Betrachtung deſſelben, wobei es bloß darauf ankommt, den lebendigen Keim, der zur Entwicklung treibt, oder überhaupt die wahre und eigentliche Natur in ihm zu entdecken.

Nichts ſcheint auf den erſten Blick diſparater als Wahrheit und Mythologie, wie dieß auch in dem lange bräuchlich geweſenen Wort Fabellehre[1] ausgedrückt iſt, nichts eben darum entgegengeſetzter als Philoſophie und Mythologie. Aber gerade in dem Gegenſatz ſelbſt liegt die beſtimmte Aufforderung und die Aufgabe, eben in dieſer ſcheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem ſinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dieß bisher allein verſucht worden iſt, vermöge einer willkürlichen Unterſcheidung, ſo nämlich, daß irgend etwas, das man ſich als vernünftig oder ſinnvoll zu behaupten getraute, als das Weſentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einkleidung

[1] Das griechiſche Wort Mythos ſchließt bekanntlich den Nebenbegriff, mit dem uns das Wort Fabel verbunden iſt, nicht nothwendig in ſich.

oder Entſtellung gerechnet wurde. Die Abſicht muß vielmehr ſeyn, daß auch die Form als eine nothwendige und inſofern vernünftige erſcheine.

Wer in der Mythologie ſo ſehr nur das unſern gewöhnlichen Begriffen Widerſtrebende ſieht, daß ſie ihm gleichſam als unwürdig jeder Betrachtung, insbeſondere aber der philoſophiſchen erſcheint, der überlege doch, daß die Natur freilich dem Gedankenloſen, durch die Gewohnheit des täglichen Anblicks Abgeſtumpften kaum noch Verwunderung erregt, daß wir uns aber gar wohl eine geiſtige und ſittliche Stimmung denken können, für welche die Natur ganz ebenſo, und um nichts weniger unglaublich, wunderlich und ſeltſam als die Mythologie erſcheinen müßte. Wer in einer hohen geiſtigen oder moraliſchen Ekſtaſe zu leben gewohnt wäre, könnte leicht, wenn er ſeinen Blick auf die Natur zurückwendete, fragen: Wozu dieſer in Gebirgen und Felſen nutzlos für phantaſtiſche Formen verſchwendete Stoff? Konnte ein Gott oder irgend ein moraliſches Weſen in einer ſolchen Production ſich gefallen? Wozu dieſe Geſtalten der Thiere, die uns zum Theil fabelhaft, zum Theil monſtros anlaſſen, an deren Daſeyn, von dem ſich großentheils kein Zweck einſehen läßt, wir nicht glauben würden, wenn wir ſie nicht vor Augen ſähen? Wozu das viele Anſtößige in den Handlungen der Thiere? Wozu überhaupt dieſe ganze Körperwelt? Warum iſt nicht, was uns vollkommen begreiflich ſchiene, eine bloße, reine Geiſterwelt? Dennoch können wir nicht unterlaſſen, in der uns unverſtändlich gewordenen Natur den urſprünglichen Verſtand, den Sinn ihres erſten Entſtehens zu ſuchen. Gewiß können viele, die in der Mythologie nur eine ſinnloſe, an ſich abgeſchmackte Fabellehre ſehen, nicht ſchlechter von ihr denken, als manche der Naturphiloſophie abgünſtige Philoſophen die Prädicate für die Natur wußten, als: die ſinnloſe, die unvernünftige, die ungöttliche u. dergl. Wie viel mehrere müſſen natürlich von der Mythologie ſo urtheilen. Es würde daher nicht zu verwundern ſeyn, wenn es der Philoſophie der Mythologie im Anfang nicht viel anders erginge, als der Naturphiloſophie, die nachgerade als nothwendiges Element der allgemeinen Philoſophie allgemein anerkannt iſt.

Es gibt Gegenſtände, welche die Philoſophie außer allem Verhältniß

zu sich betrachten muß. Dahin gehört alles, was keine wesentliche Wirklichkeit in sich hat, was nur in der willkürlichen Meinung der Menschen etwas ist. Der mythologische Proceß aber ist etwas, das sich in der Menschheit unabhängig von ihrem Wollen und Meinen ereignet hat. Gleiche Bewandtniß hat es mit allem bloß Gemachten. Aber die Mythologie ist ein natürliches, ein nothwendiges Gewächs; wir haben zugegeben, daß sie poetisch behandelt und sogar erweitert werden konnte, aber sie verhält sich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewisser Schranken stets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage ist etwas, auf das menschliche Erfindung und Willkür sich nicht erstreckt hat, was nicht von Menschen gemacht ist.

Womit die Philosophie nichts zu thun hat, ist ferner alles Corrupte, Entstellte; für sie hat nur das Ursprüngliche Bedeutung. Mögen, wie in allem, was durch menschlichen Gebrauch gegangen, einzelne aus ihren Fugen gekommene Theile auch in verschiedenen Götterlehren sich finden, die Mythologie selbst ist nicht durch Verderb entstanden, sondern das ursprüngliche Erzeugniß des sich selbst wiederherzustellen strebenden Bewußtseyns.

Ein Drittes, worin sich die Philosophie nicht finden und erkennen kann, ist das Grenzenlose, Ungeendete. Aber die Mythologie ist eine wahre Totalität, ein Abgeschlossenes, in gewissen Schranken Gehaltenes, für sich eine Welt; der mythologische Proceß, eine Erscheinung von so vollständigem Verlauf, wie etwa im Physischen die regelmäßig und natürlich verlaufende, d. h. durch ein nothwendiges Bestreben sich aufhebende und zur Gesundheit wiederherstellende Krankheit; eine Bewegung, die aus einem bestimmten Anfang durch bestimmte Mittelpunkte in ein bestimmtes Ende gehend sich selbst abschließt und vollendet.

Endlich widerstrebt der Philosophie das Todte, Stillstehende. Aber die Mythologie ist ein wesentlich Bewegliches, und zwar nach einem inwohnenden Gesetz sich selbst Bewegendes, und es ist das höchste menschliche Bewußtseyn, das in ihr lebt, und durch den Widerspruch selbst, in den es sich verwickelt, indem es ihn überwindet, sich als reell, als wahr, als nothwendig erweist.

Sie sehen, der Ausdruck Philosophie der Mythologie ist ganz eigentlich und ebenso verstanden wie die ähnlichen: Philosophie der Sprache, Philosophie der Natur.

Der Ausdruck hat etwas Unbequemes, inwieferne manche unter Mythologie selbst schon die Wissenschaft der Mythen verstehen. Er hätte sich vermeiden lassen, wenn ich hätte sagen wollen: Philosophie der Mythenwelt oder Aehnliches. Uebrigens ist es keinem Unterrichteten unbekannt, daß das Wort Mythologie ebensowohl im objectiven Sinn für das Ganze der mythologischen Vorstellungen selbst gebraucht wird.

Solang es noch ein möglicher Gedanke war, die Mythologie als ein aus seinem Zusammenhang gekommenes Ganzes zu betrachten, dem eine vorzeitliche Philosophie zu Grunde gelegen habe, konnte man unter der Philosophie der Mythologie die in ihr untergegangene verstehen, die man sich vorgesetzt hätte ans Licht zu bringen oder aus ihren Bruchstücken wiederherzustellen. Dieser Mißverstand ist jetzt nicht mehr möglich.

War es nur darum zu thun, für die Philosophie einen gewissen Einfluß auf die Behandlung der Mythologie in Anspruch zu nehmen, so hätte es der ausführlichen Begründung nicht bedurft. Der Einfluß ist längst zugestanden; ist es nicht eine wissenschaftliche und tiefe, so ist es doch eine zufällige und oberflächliche Philosophie, die sich bei Gelegenheit der Mythologie wenigstens über die ihr vorauszusetzenden Zustände des Menschengeschlechts vernehmen läßt. Ein Verhältniß zum Innern der Mythologie hat die Philosophie erst mit ihrer eigenen innerlich-geschichtlichen Gestaltung erhalten, seit sie selbst durch Momente fortzuschreiten anfing, sich als Geschichte wenigstens des Selbstbewußtseyns erklärt[1], eine Methode, die nachher erweitert wurde und bis jetzt fortgewirkt hat; reeller wurde der Bezug, wie die Natur als nothwendiges Moment der Entwicklung in die Philosophie aufgenommen wurde.

Die nächste Verwandtschaft hat die Mythologie unstreitig mit der Natur, mit der sie außer ihrer Allgemeinheit auch dieses gemein hat, eine in sich abgeschlossene Welt, und bezüglich auf uns eine Vergangenheit

[1] System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

zu ſeyn. Demnächſt iſt eine gewiſſe Identität des Inhalts nicht zu verkennen. Es konnte für eine annehmliche Vorſtellung gelten, die Mythologie als eine durch erhöhende Refraction ins Geiſtige gehobene Natur anzuſehen. Nur fehlte das Mittel, die Hebung begreiflich zu machen; unſtreitig wären frühere Erklärungen in dieſem Sinn bedeutender ausgefallen, hätte es nicht zu ſehr an wirklich naturphiloſophiſchen Ideen gefehlt. Unvermeidlich aber mußte durch eine Philoſophie, in welcher auf eine nicht erwartete Weiſe das Natürliche zugleich die Bedeutung eines Göttlichen annahm, auch die mythologiſche Forſchung einen andern Sinn annehmen.

Unter den neuern Behandlungen der Mythologie möchten ſich diejenigen wohl unterſcheiden laſſen, welche ihren erſten Impuls bereits von der Philoſophie erhalten haben, die man, weil ſie zuerſt das Element der Natur wieder aufgenommen hatte, auch im Allgemeinen oder überhaupt (wiewohl mißbräuchlich) Naturphiloſophie nannte. Dieſer Zuſammenhang gereichte indeß den erſten Verſuchen auf doppelte Weiſe zum Nachtheil; einmal, indem ſie, von einer ſelbſt noch im Werden begriffenen Philoſophie ausgehend, mehr von der allgemeinen durch dieſe angeregten Gährung als von wiſſenſchaftlichen Begriffen geleitet, ſelbſt zum Theil ins Ungemeſſene und zu wilden, unmethodiſchen Combinationen fortgeriſſen wurden, ſodann, indem ſie an dem fanatiſchen Haß, den jene Philoſophie bei einem Theil der früheren vermeinten Inhaber von Wiſſenſchaft und Philoſophie erregte, ihren Theil zu nehmen hatten.

Gern hätte ich früher eines Mannes erwähnt, der immer unter die Merkwürdigkeiten einer gewiſſen Uebergangsperiode unſerer Literatur zu rechnen ſeyn wird, des bekannten Johann Arnold Kanne, den ich als eine bedeutend witzige und zugleich für die höchſten Ideen befähigte Natur gekannt habe, dem aber zugleich durch eine ſeltſame Laune des Geſchicks das Loos auferlegt war, unter der Laſt einer ausgedehnten, aber großentheils ſpitzfindigen und in der Fülle großer Thatſachen doch nur Geringfügiges ausleſenden philologiſchen Gelehrſamkeit zu erliegen. Am wenigſten freilich begriff man, wie er dem Chriſtenthum mit ſolcher Gelehrſamkeit dienen zu können meinte, dem, wenn es

nicht mit einfachen großen Zügen als über alles siegreiche Wahrheit darzustellen ist, in unserer Zeit solche Mittel gewiß nicht aufhelfen. In einer späteren Anwandelung selbst, wie es schien, von dem Gefühl der Eitelkeit solcher Bemühungen betroffen, suchte er unmuthig diesen ganzen Plunder von Gelehrsamkeit von sich zu werfen; aber umsonst, denn noch in seinen letzten Schriften kehrte er zu denselben weitgesuchten, und wenn sie in demselben Verhältnisse wahr wären als sie großentheils nur bizarr sind, doch am Ende nichts beweisenden Analogien und gelehrten Zusammenstellungen zurück. Unter seinen Schriften, die man aus dem gegebenen Gesichtspunkt nicht ohne eine Art von Wehmuth betrachten kann, und beinahe versucht ist, mit dem Schatz eines Bettlers zu vergleichen, der bei großem Gewicht am Ende meist aus Kupferhellern und Pfennigen besteht, möchte das Pantheon der ältesten Naturphilosophie[1] sein bedeutendstes auf Mythologie sich beziehendes Werk seyn; ein noch rein philologisches, aber durch manche gelehrte Bemerkungen werthvolles ist die früher angefangene, aber nicht vollendete Mythologie der Griechen[2].

Es wäre zu wünschen, daß irgend einer von denen, die ihm näher standen, versuchte, seine Grundansicht der Mythologie auf eine verständliche Weise herauszubringen. Mir war dieß bei der bekannten Beschaffenheit seiner Schriften unmöglich; darum konnte bei keiner der früher vorgekommenen Ansichten, auch nicht bei der, welche ich die mystische nannte, sein Name erwähnt werden. Nur das glaube ich nach dem ganzen Zusammenhange seiner früheren Denkweise, in welcher seine mythologischen Werke noch geschrieben sind, annehmen zu dürfen, daß er der Mythologie einen tieferen Monotheismus oder vielmehr Pantheismus, als einen bloß geschichtlichen, zu Grunde legte. Dieß soll ihm nun jedenfalls unvergessen seyn, wenn auch niemand nach seiner Darstellung Nutzen daraus ziehen oder sich wirklich gefördert fühlen konnte.

Ein besonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach

[1] Stuttgart und Tübingen 1807.
[2] Erster Theil. Leipzig 1803.

vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erscheinungen ein Geist wie Fr. Creuzer seine Bemühungen auf sie richtete, der durch eine klassisch schöne Darstellung, durch eine reelle und großartige Gelehrsamkeit, die von einer tiefen, centralen Anschauung getragen war, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer höheren Ansicht und Behandlung der Mythologie in den weitesten Kreisen verbreitete und befestigte.

Es konnte nicht fehlen, daß die platte, hausbackene Ansicht, die in gewissen Gelehrtenkreisen sich noch immer erhalten hatte, dagegen aufstand; durfte sie mit allem Lärm und Getöse, wie es insbesondere Voß zu erregen verstand, nicht hoffen noch in unserer Zeit Anhänger zu werben, so konnte sie wenigstens darauf rechnen, mittelst gewisser hergebrachter Verleumdungen bei dem weniger unterrichteten und denkenden Theil des Publikums vorläufig alle Versuche, die Mythologie aus höheren Gesichtspunkten zu betrachten oder mit allgemeinen Untersuchungen in Verbindung zu setzen, zu verdächtigen[1].

Vielmehr hatte aber solches Treiben die Folge, daß nun auch dieser Theil wissenschaftlicher Forschung, der sich bis dahin in ziemlicher Abgeschiedenheit, und großentheils zunftmäßiger Abgeschlossenheit gehalten hatte, in die allgemeine Bewegung, in den großen wissenschaftlichen Kampf der Zeit mit aufgenommen wurde; man fühlte, daß es sich bei dieser Frage noch um mehr als bloß um die Mythologie handle.

Der Streit über Ursprung, Bedeutung und Behandlung der Mythologie zeigte eine zu offenbare Analogie mit dem, welcher gleichzeitig in andern Gebieten über Fragen vom höchsten und allgemeinsten Belang geführt wurde, als daß nicht die Theilnahme, welche der letzte erregte, von selbst auch auf den ersten sich verbreiten mußte. Darf jede Wissenschaft sich Glück wünschen, wenn sie anfängt, in den Kreis der höheren Literatur aufgenommen zu werden, so kann sich vorzüglich nach Creuzers Bemühung die Mythologie des Vortheils freuen, unter die Gegenstände zu gehören, gegen deren Erforschung es gleichsam keinem erlaubt ist

1. Eine kleine Schrift von W. Menzel ist historisch insofern bemerkenswerth, als Voß in ihr seinen Meister gefunden hat, und durch sie zum völligen Schweigen gebracht wurde.

gleichgültig zu bleiben, der die großen und über die Menschheit entscheidenden Fragen ins Auge zu fassen fähig und gewohnt ist.

Hat sich nun aber gerade durch die bisherigen Erfahrungen auf das Bestimmteste herausgestellt, daß ein befriedigender, allgemein überzeugender Abschluß dieser Untersuchung mit bloß empirischen oder zufälligen Annahmen nicht zu erreichen steht, und daß ein von individueller Denkweise unabhängiges Resultat nur zu erwarten ist, wenn es gelingt, die Mythologie auf Voraussetzungen von allgemeiner Natur zurückzuführen und aus solchen als nothwendige Folge herzuleiten: so erscheint damit die Idee einer Philosophie der Mythologie zugleich als eine auch äußerlich, durch die Zeit und durch frühere Bestrebungen begründete und geforderte.

In keiner Richtung aber ist ein Fortschritt möglich, ohne mehr oder weniger von einer andern empfunden zu werden. Eine Philosophie der Mythologie kann nicht entstehen, ohne auf andere Wissenschaften erweiternd einzuwirken. Als solche stellen sich zunächst dar Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion. Ueber die Wirkung, welche auch schon das vorläufig gewonnene Resultat auf diese Wissenschaften ausübt, muß also in der nächsten Vorlesung die Rede seyn.

Zehnte Vorlesung.

Wenn eine neue Wissenschaft in den Kreis der bekannten und geltenden eintritt, so wird sie in diesen selbst Punkte vorfinden, an die sie sich anschließt, an denen sie gleichsam erwartet ist. Die Ordnung, in welcher aus dem Ganzen möglicher Wissenschaften einzelne vor andern hervortreten und bearbeitet werden, wird nicht durchgängig die ihrer innern Abhängigkeit voneinander seyn, und es kann eine dem unmittelbaren Bedürfniß näher liegende Wissenschaft geraume Zeit hindurch mit Fleiß bearbeitet, in manchen Richtungen selbst sehr ausgebildet seyn, ehe sie bei allmählich strengeren Forderungen die Entdeckung macht, daß ihre Prämissen in einer andern bis jetzt noch nicht vorhandenen Wissenschaft liegen, daß eigentlich eine andere ihr hätte vorausgehen müssen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Wiederum kann keine neue Wissenschaft entstehen, ohne das Gebiet des menschlichen Wissens überhaupt zu erweitern, in den schon vorhandenen Mängel und Lücken auszufüllen. Hienach gebührt es sich, daß jeder Wissenschaft, nachdem sie als eine mögliche begründet ist, zugleich ihre Stellung und ihr Wirkungskreis im Ganzen der Wissenschaften, also ihr Verhältniß zu diesen überhaupt bestimmt werde. So wird es sich denn auch geziemen, wenn wir für die Philosophie der Mythologie die Seite aufzeigen, von welcher sie mit andern schon längere Zeit gesuchten oder in Bearbeitung begriffenen Wissenschaften zusammenhängt, und selbst fähig ist erweiternd auf diese einzuwirken.

Zunächst nun ist durch die Begründung, welche die Philosophie der Mythologie erhalten, für das menschliche Wissen wenigstens eine große

Thatsache gewonnen, die Existenz eines theogonischen Processes im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit. Diese Thatsache schließt eine neue Welt auf, und kann nicht verfehlen, das menschliche Denken und Wissen in mehr als einem Sinn zu erweitern. Denn zunächst schon muß jeder fühlen, daß insbesondere kein sicherer Anfang der Geschichte ist, solang die Dunkelheit, welche die ersten Ereignisse bedeckt, nicht zerstreut, nicht die Punkte gefunden sind, an welche das große räthselhafte Gewebe, das wir Geschichte nennen, zuerst angelegt worden. Das erste Verhältniß hat die Philosophie der Mythologie also zur Geschichte; und schon das ist für nichts Geringes zu achten, daß wir durch sie in den Stand gesetzt worden, einen bis jetzt für die Wissenschaft völlig leeren Raum, die Vorzeit, in der nichts zu erkennen war, und der man höchstens durch leere Erfindungen, Einfälle oder willkürliche Annahmen einen Inhalt zu geben wußte, mit einer Folge reeller Ereignisse, mit einer lebensvollen Bewegung, einer wahren Geschichte zu erfüllen, die in ihrer Art nicht weniger als die insgemein so genannte reich an abwechselnden Vorfällen, an Scenen des Kriegs und des Friedens, an Kämpfen und Umstürzen ist. Die Thatsache kann insbesondere nicht ohne Einwirkung bleiben 1) auf die Philosophie der Geschichte, 2) auf alle diejenigen Theile der Geschichtsforschung, die irgendwie in dem Fall sind sich mit den ersten Anfängen der menschlichen Dinge zu beschäftigen.

Die erste Anregung zu einer Philosophie der Geschichte und der Name selbst kam wie vieles andere von den Franzosen, der Begriff aber wurde schon durch Herders berühmtes Werk über die erste Bedeutung hinausgeführt; die Naturphilosophie stellte gleich anfangs sich die Philosophie der Geschichte als anderen Haupttheil der Philosophie, wie sie damals sich ausdrückte, der angewandten Philosophie gegenüber[1]. Auch an formellen Erörterungen über den Begriff hat es in der nächstfolgenden Zeit nicht gefehlt. Die Idee einer Philosophie der Geschichte hat fortwährend große Gunst genossen: selbst an Ausführungen hat es

[1] Vergl. die Aeußerungen in der ersten Vorrede zu den Ideen über Philosophie der Natur.

nicht gefehlt; dennoch finde ich nicht, daß man auch nur mit dem Begriff ins Reine gekommen.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß schon jene Zusammensetzung — Philosophie der Geschichte — die Geschichte als ein Ganzes erklärt. Ein Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses habe als solches kein Verhältniß zur Philosophie, wurde erst in der letzten Vorlesung ausgesprochen. Nun könnte man vor allem fragen, nach welcher der bisherigen Ansichten die Geschichte ein Abgeschlossenes und Geendetes sey. Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet? Findet sich aber irgendwo in dem, was sich bis jetzt für Philosophie der Geschichte gegeben hat, ein Gedanke, durch den ein wirklicher Schluß der Geschichte gegeben wäre, ich will nicht sagen ein befriedigender Schluß? Denn z. B. die Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfassung, die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit und alles dem Aehnliche ist in seiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte. Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluß gedacht worden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, daß die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern alles ins Unendliche so fortgeht, da ein Fortschritt ohne Grenzen — aber eben darum zugleich sinnloser Fortschritt —, ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört. Da es jedoch von selbst sich versteht, daß was seinen Anfang nicht gefunden, auch sein Ende nicht finden kann, so wollen wir uns bloß auf die Vergangenheit beschränken und fragen, ob uns von dieser Seite die Geschichte ein Ganzes und Abgeschlossenes ist, und nicht vielmehr, nach allen bis jetzt stillschweigend oder ausdrücklich erklärten Ansichten, die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft eine gleichmäßig ins Unendliche fortgehende, durch nichts in sich selbst unterschiedene und begrenzte Zeit sey.

Man unterscheidet zwar in der Vergangenheit allgemein: geschichtliche und vorgeschichtliche Zeit, und scheint auf diese Art einen Unterschied zu setzen. Aber die Frage ist, ob dieser Unterschied ein mehr

als bloß zufälliger, ob beide Zeiten wesentlich verschiedene, und nicht im Grunde doch nur eine und dieselbe Zeit sind, wobei also die vorgeschichtliche der geschichtlichen nicht zur wirklichen Begrenzung gereichen kann, denn dieß könnte sie nur, wenn sie eine innerlich andere und verschiedene von dieser wäre. Aber ist nach den gewöhnlichen Begriffen in der vorgeschichtlichen Zeit wirklich etwas anderes als in der geschichtlichen? Keineswegs; der ganze Unterschied ist bloß der äußere und zufällige, daß wir von der geschichtlichen etwas wissen, von der vorgeschichtlichen nichts wissen; letztere ist nicht eigentlich die vorgeschichtliche, sondern bloß die vorhistorische. Kann es aber etwas Zufälligeres geben, als den Mangel oder das Vorhandenseyn schriftlicher und anderer Denkmäler, welche uns von den Begebenheiten einer Zeit auf glaubhafte und sichere Weise unterrichten? Gibt es doch selbst innerhalb der historisch genannten Zeit ganze Strecken, für die es uns an gehörig beglaubigten Nachrichten fehlt. Und selbst darüber, welchen der vorhandenen Denkmäler historischer Werth zukomme, ist man nicht einerlei Meinung. Einige weigern sich, die mosaischen Bücher als historische Urkunden gelten zu lassen, während sie den ältesten Geschichtschreibern der Griechen, z. B. dem Herodotos, historisches Ansehn zuerkennen, andere auch diese nicht für vollgültig erachten, sondern mit D. Hume sagen: das erste Blatt des Thukydides sey das erste Blatt der wahren Historie. Eine wesentlich, eine innerlich differente Zeit wäre die vorgeschichtliche, wenn sie einen andern Inhalt hätte als die geschichtliche. Aber welchen Unterschied könnte man zwischen beiden in dieser Hinsicht aufstellen? Nach den bis jetzt gewöhnlichen Begriffen wüßte ich keinen, als etwa den, daß die Begebenheiten der vorgeschichtlichen Zeit unbedeutend seyen, die der geschichtlichen aber bedeutend. Dieß würde ohngefähr auch daraus hervorgehen, daß nach einer beliebten Vergleichung, zu deren Erfindung freilich nicht viel gehörte, die erste Zeit des Menschengeschlechts als die Kindheit derselben angesehen wird. Allerdings auch die kleinen Begegnisse der Kindheit eines historischen Individuums werden der Vergessenheit übergeben. Die geschichtliche fuge demnach mit den bedeutenden Begebenheiten an. Aber was heißt hier bedeutend, was

unbedeutend? Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Historie unzugängliche Gebiet, in dem sich die letzten Quellen aller Geschichte verlieren, uns gerade die bedeutendsten, weil für die ganze Folge entscheidenden und bestimmenden Vorgänge verbirgt.

Weil zwischen der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeit kein wahrer, nämlich innerer Unterschied ist, so ist es auch unmöglich, eine feste Grenze zwischen beiden zu ziehen. Niemand weiß zu sagen, wo die historische Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der Allgemeinen Geschichte sind in sichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem sie anfangen sollen. Natürlich; denn die geschichtliche Zeit hat für sie eigentlich keinen Anfang, sondern geht im Grunde und der Sache nach ins völlig Unbestimmte zurück, es ist überall nur einerlei nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit.

Gewiß in einem solchen Unbeschlossenen, Unbeendeten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen, z. B. in der ersten Periode der Geschichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrscht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geschichte — ein Verfahren, in das gerade derjenige philosophische Schriftsteller, der es am lautesten getadelt hatte, sowie er selbst ans Reelle kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlassen blieb, auf die gröblichste Weise verfiel — mit allem dergleichen ist nichts gethan.

Durch die vorhergegangenen, auf einen ganz anderen Gegenstand gerichteten Untersuchungen hat indeß auch die Zeit der Vergangenheit für uns eine andere Gestalt, oder vielmehr überhaupt erst eine Gestalt gewonnen. Es ist nicht mehr eine grenzenlose Zeit, in die sich die Vergangenheit verliert, es sind wirklich und innerlich voneinander verschiedene Zeiten, in die sich für uns die Geschichte absetzt und gliedert. Wie? dieß mögen folgende Betrachtungen näher zeigen.

Indem die geschichtliche Zeit bestimmt worden als die Zeit der

vollbrachten Trennung der Völker (wie sie für jedes einzelne Volk mit dem Augenblick anfängt, wo es als dieses sich erklärt und entschieden hat), so ist — auch bloß äußerlich betrachtet — der Inhalt der vorgeschichtlichen ein anderer als der der geschichtlichen Zeit. Jene ist die Zeit der Völker-Scheidung oder Krisis, des Uebergangs zur Trennung. Aber diese Krisis ist selbst wieder nur die äußere Erscheinung oder Folge eines innern Vorgangs. Der wahre Inhalt der vorgeschichtlichen Zeit ist die Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der Mythologie überhaupt, welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist. Ihr Werden, d. h. ihr eigenes geschichtliches Daseyn erfüllte die vorgeschichtliche Zeit. Ein umgekehrter Euemerismus ist die richtige Ansicht. Nicht wie Euemeros lehrte, enthält die Mythologie die Begebenheiten der ältesten Geschichte, sondern umgekehrt die Mythologie im Entstehen, also eigentlich der Proceß, durch den sie entsteht —, dieser ist der wahre und einzige Inhalt jener ältesten Geschichte; und wenn man die Frage aufwirft, wovon jene, gegen das Geräusch der späteren Zeit so stumm, so arm und leer an Ereignissen scheinende Zeit erfüllt war, so ist zu antworten: diese Zeit war erfüllt von jenen innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtseyns, welche die Entstehung der mythologischen Systeme, der Götterlehren der Völker begleiteten oder zur Folge hatten, und deren letztes Resultat die Trennung der Menschheit in Völker war.

Demgemäß sind die geschichtliche und die vorgeschichtliche Zeit nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit, sie sind zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten. Denn es ist zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß in der vorgeschichtlichen das Bewußtseyn der Menschheit einer innern Nothwendigkeit, einem Proceß unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt, während jedes Volk, das durch innere Entscheidung zum Volk geworden, durch dieselbe Krisis auch aus dem Proceß als solchem gesetzt und frei von ihm nun jener Folge von

Thaten und Handlungen ſich überläßt, deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter ſie zu hiſtoriſchen macht.

Die geſchichtliche Zeit ſetzt ſich alſo nicht in die vorgeſchichtliche fort, ſondern iſt durch dieſe als eine völlig andere vielmehr abgeſchnitten und begrenzt. Wir nennen ſie eine völlig andere, nicht daß ſie im weiteſten Sinn nicht auch eine geſchichtliche wäre, denn auch in ihr geſchieht Großes, und ſie iſt voll von Ereigniſſen, nur einer ganz andern Art, und die unter einem ganz andern Geſetz ſtehen. In dieſem Sinn haben wir ſie die relativ vorgeſchichtliche genannt.

Dieſe Zeit aber, von welcher die geſchichtliche abgeſchloſſen und begrenzt iſt, iſt ſelbſt auch wieder eine beſtimmte, und alſo auch ihrerſeits durch eine andere begrenzt. Dieſe andere oder vielmehr dritte Zeit kann nicht wieder eine irgendwie geſchichtliche, alſo nur die abſolut-vorgeſchichtliche ſeyn, die Zeit der vollkommenen geſchichtlichen Unbeweglichkeit. Sie iſt die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menſchheit, die, weil ſie gegen die folgende ſich nur als Moment, als reiner Ausgangspunkt verhält, inwiefern nämlich in ihr ſelbſt keine wahre Succeſſion von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden andern iſt, ſelbſt nicht wieder einer Begrenzung bedarf. Es iſt in ihr, ſagte ich, keine wahre Succeſſion von Zeiten: damit iſt nicht gemeint, daß in ihr überall nichts vorfalle, wie ein gutmüthiger Mann ſich das gedeutet hat. Denn freilich auch in jener ſchlechthin vorgeſchichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menſchen legten ſich ſchlafen und ſtanden wieder auf, freieten und ließen ſich freien, wurden geboren und ſtarben. Aber darin iſt kein Fortgang und alſo keine Geſchichte, wie das Individuum, in deſſen Leben geſtern wie heute, heute wie geſtern iſt, deſſen Daſeyn ein immer ſich wiederholender Cirkel gleichförmiger Abwechslung iſt, keine Geſchichte hat. Eine wahre Aufeinanderfolge wird nicht durch Begebenheiten gebildet, die ohne Spur verſchwinden und das Ganze in dem Zuſtand zurücklaſſen, in dem es zuvor war. Aus dieſem Grunde alſo, weil in der abſolut vorgeſchichtlichen Zeit das Ganze am Ende iſt wie es im Anfang war, weil alſo

in dieſer Zeit ſelbſt keine Folge von Zeiten mehr iſt, weil ſie, auch in dieſem Sinn nur Eine, nämlich, wie wir uns ausdrückten, die ſchlechthin identiſche, alſo im Grunde zeitloſe Zeit iſt (vielleicht iſt dieſe Gleichgültigkeit der vergehenden Zeit von der Erinnerung durch die unglaublich lange Lebensdauer der älteſten Geſchlechter feſtgehalten); aus dieſem Grunde, ſage ich, bedarf ſie ſelbſt nicht wieder der Begrenzung durch eine andere, ihre Dauer iſt gleichgültig, kürzer oder länger iſt daſſelbe; mit ihr iſt daher nicht bloß eine Zeit, ſondern die Zeit überhaupt begrenzt, ſie ſelbſt das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Ueber ſie hinaus iſt kein Schritt mehr als in das Uebergeſchichtliche; ſie iſt eine Zeit, aber die ſchon nicht mehr in ſich ſelbſt, die nur im Verhältniß zu dem Folgenden eine Zeit iſt; in ſich ſelbſt iſt ſie keine, weil in ihr kein wahres Vor und Nach, weil ſie eine Art Ewigkeit iſt, wie auch der hebräiſche Ausdruck (olam), der für ſie in der Geneſis gebraucht iſt, andeutet.

Es iſt alſo nicht mehr eine wilde, unorganiſche, grenzenloſe Zeit, in die uns die Geſchichte verläuft; es iſt ein Organismus, es iſt ein Syſtem von Zeiten, in das ſich uns die Geſchichte unſeres Geſchlechtes einſchließt; jedes Glied dieſes Ganzen iſt eine eigene ſelbſtändige Zeit, die durch eine nicht bloß vorhergegangene, ſondern durch eine von ihr abgeſetzte und weſentlich verſchiedne begrenzt iſt, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil in ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr, weil ſie eine relative Ewigkeit iſt. Dieſe Glieder ſind:

abſolut-vorgeſchichtliche,
relativ-vorgeſchichtliche,
geſchichtliche Zeit.

Man kann Geſchichte und Hiſtorie unterſcheiden, jene iſt die Folge der Ereigniſſe und Begebenheiten ſelbſt, dieſe die Kunde derſelben. Hieraus folgt, daß der Begriff der Geſchichte weiter iſt, als der Begriff der Hiſtorie. Inſoferne ließe ſich ſtatt abſolut-vorgeſchichtliche einfach ſagen vorgeſchichtliche, ſtatt relativ-vorgeſchichtliche vorhiſtoriſche Zeit, und die Folge wäre alsdann dieſe:

a) vorgeſchichtliche,
b) vorhiſtoriſche,
c) hiſtoriſche Zeit.

Nur müßte man ſich hüten zu denken, es ſey zwiſchen den beiden letzten nur der zufällige Unterſchied, der in dem Worte liegt, daß man von dieſer Kunde hat, von jener nicht.

Mit einer grenzenlos fortgehenden geſchichtlichen Zeit iſt aller Willkür Thür und Thor geöffnet, Wahres von Falſchem, Einſicht von beliebiger Annahme oder Einbildung gar nicht zu unterſcheiden. Beiſpiele dafür ließen ſich in der von uns beendeten Unterſuchung ſelbſt genug aufzeigen. Hermann z. B. leugnet, daß der Mythologie ein von den Menſchen ſelbſt erfundener Theismus habe vorausgehen können, und er legt großen Werth darauf, daß dieß nicht habe ſo ſeyn können. Derſelbe aber hat nichts dagegen und nimmt vielmehr ſelbſt an, daß ein ſolcher Theismus einige Jahrtauſende ſpäter allerdings erfunden worden, es fehlte alſo nach ſeiner Meinung nur an der Zeit für eine ſolche Erfindung vor der Mythologie. Zugleich nun aber äußert ebenderſelbe die Hoffnung, wie es bereits der Erdgeſchichte in Folge geologiſcher Forſchungen (die er indeß wahrſcheinlicher aus Pfarrer Ballenſtädts Urwelt als aus Cuvier kennen gelernt hat) ergangen ſey, ebenſo durch die Alterthumsforſchung die Menſchengeſchichte noch mit einer reichlichen Zugabe unbeſtimmt früher Aeonen bereichert zu ſehen[1]. Wer aber über eine ſo ſchöne Zeit zu verfügen hat, als Hermann ſich mit der eben erwähnten Erklärung vorbehalten, dem kann es für keine mögliche Erfindung, die er der Urwelt ſonſt zuzuſchreiben geneigt wäre, an Zeit fehlen. Hermann vermöchte alſo keinen zu widerlegen, der ein urweltliches Weisheitsſyſtem annähme, von dem den wenigen Ueberlebenden eines früheren Menſchengeſchlechts, das von einer jener Kataſtrophen, die ſich nach Hermanns Meinung in der Erdgeſchichte von Zeit zu Zeit wiederholen, und dergleichen eine auch uns künftig bevorſteht[2], ereilt, großentheils mit ſammt

[1] Briefe über Homer und Heſiodus S. 67.
[2] Dissert. de Mythol. Graec. p. X. vom Erdballe: „in quo, senescente

seinem Wissen begraben worden wäre, nur Trümmer und sinnlose Bruchstücke geblieben wären, aus denen jetzt die Mythologie bestünde. Ist es wahrer Wissenschaft eigen und geziemend, alles soviel möglich mit bestimmten Grenzen zu umfangen und in die Schranken der Begreiflichkeit einzuschließen, ist dagegen mit einer für grenzenlos angenommenen Zeit keine Art willkürlicher Annahme auszuschließen; sind es nur barbarische Völker, die sich darin gefallen, Jahrtausende auf Jahrtausende zu häufen, und kann es ebenso nur eine barbarische Philosophie seyn, die sich bestrebt, der Geschichte eine Ausdehnung ins Grenzenlose zu bewahren, so kann es dem wahre Wissenschaft Liebenden nur erwünscht seyn, einen so bestimmten terminus a quo, einen solchen jeden weiteren Rückgang abschneidenden Begriff aufgestellt zu sehen, wie der unserer schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ist.

Nimmt man Geschichte im weitesten Sinn, so ist die Philosophie der Mythologie selbst der erste, also nothwendigste und unumgänglichste Theil einer Philosophie der Geschichte. Es hilft nichts zu sagen, die Mythen enthalten keine Geschichte; als einst wirklich gewesene und entstandene sind sie selbst der Inhalt der ältesten Geschichte, und muß es doch, wenn man auch die Philosophie der Geschichte auf die geschichtliche Zeit beschränken will, als unmöglich erscheinen, ihr einen Anfang zu finden oder irgend einen sichern Schritt in ihr zu thun, wenn uns das, was diese (die geschichtliche Zeit) als Vergangenheit von sich selbst setzt, völlig verschlossen bleibt. Eine Philosophie der Geschichte, die der Geschichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloses seyn und verdient den Namen der Philosophie nicht. Was nun aber von der Geschichte im Ganzen gilt, muß ebenso von jeder besondern geschichtlichen Forschung gelten.

In welcher Absicht immer unsere Untersuchungen bis in die Urzeiten unseres Geschlechts zurückgehen, sey es um die Anfänge desselben überhaupt, sey es die ersten Anfänge der Religion und der bürgerlichen

jam, nos medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocius novis fluctibus peritnrum, inani labore consectamur.“

Gesellschaft oder der Wissenschaften und der Künste zu erforschen, immer stoßen wir zuletzt auf jenen dunkeln Raum, jenen χρόνος ἄδηλος, der nur noch von der Mythologie eingenommen ist. Längst mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wissenschaften die dringendste Forderung seyn, daß diese Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde. Mittlerweile, und da man für jene das Herkommen des Menschengeschlechts betreffenden Fragen doch der Philosophie nicht entrathen kann, hat auf alle Forschungen dieser Art eine seichte und schlechte Philosophie der Geschichte stillschweigend einen nur desto bestimmteren Einfluß geübt. Man erkennt diesen Einfluß an gewissen Axiomen, welche überall und beständig mit der größten Unbefangenheit, und als wäre etwas anderes nicht einmal denkbar, vorausgesetzt werden. Eines dieser Axiome ist, daß alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Bildung von den armseligsten Anfängen habe ausgehen müssen. Diesem gemäß stellt ein bekannter, jetzt nicht mehr lebender Geschichtsforscher bei Gelegenheit der unterirdischen Tempel von Ellore und Mavalpuram in Indien die erbauliche Betrachtung an: „Schon die nackten Buschhottentoten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indischen reichgeschmückten Tempeln, welche Stufen!“ „und doch, setzt der gelehrte Geschichtsforscher hinzu, muß die Kunst auch diese betreten haben“. Nach dieser Ansicht aber wäre vielmehr eine ägyptische, eine indische, eine griechische Kunst nie und zu keiner Zeit möglich gewesen. Erdichte man welche Zeiträume immer, und behalte sich vor, zu den erdichteten noch beliebige Jahrtausende hinzuzufügen: es ist der Natur der Sache nach unmöglich, daß die Kunst von solchen ganz nichtigen Anfängen je und in irgend einer angeblichen Zeit zu solcher Höhe gelangte; und gewiß hätte selbst der erwähnte Geschichtschreiber sich nicht darauf eingelassen, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Kunst einen solchen Weg zurücklegen konnte. Er hätte ebenso gut angeben können, wie viel Zeit nöthig sey, damit etwas aus nichts entstehe.

[1] Heerens Ideen über Politik und Handel der alten Völker, Th. I. Abth. II. S. 311 Anm.

Man wird uns freilich einwenden, es laſſe ſich jenes Axiom nicht angreifen, ohne den großen und gleichſam für heilig gehaltenen Grundſatz von dem ſteten Fortſchreiten des Menſchengeſchlechts anzutaſten. Wo aber ein Fortſchreiten iſt, da iſt ein Ausgangspunkt, ein Von-wo und ein Wohin. Aber jenes Fortſchreiten geht nicht, wie man meint, vom Kleinen ins Große, vielmehr umgekehrt macht überall das Große, Gigantiſche den Anfang, und das organiſch Gefaßte, ins Enge Gebrachte folgt erſt nach. Homer iſt von ſolcher Größe, daß keine ſpätere Zeit ihm Aehnliches hervorzubringen im Stande war, dagegen würde auch eine Sophokleiſche Tragödie im homeriſchen Zeitalter eine Unmöglichkeit geweſen ſeyn. Die Zeiten unterſcheiden ſich voneinander nicht durch bloßes Mehr oder Weniger ſogenannter Kultur, ihre Unterſchiede ſind innere, ſind Unterſchiede weſentlich oder qualitativ verſchiedener Principien, die ſich einander folgen, und deren jedes in ſeiner Zeit zur höchſten Ausbildung gelangen kann. Dieſes ganze Syſtem, dem die Geſchichte ſelbſt aufs Klarſte widerſpricht, mit dem ſelbſt ſeine Anhänger doch eigentlich nur in Gedanken ſich tragen, das noch keiner von ihnen auszuführen vermocht oder auch nur auszuführen verſucht hat, beruht zuletzt auf der nicht von Thatſachen, ſondern von einer unvollkommenen Erforſchung und Ergründung derſelben ſich herſchreibenden Meinung, daß der Menſch und die Menſchheit von Anfang an lediglich ſich ſelbſt überlaſſen war, daß ſie blind, sine numine, und dem ſchnödeſten Zufall preisgegeben, gleichſam tappend, ihren Weg geſucht habe. Dieß iſt, kann man ſagen, allgemeine Meinung; denn die Offenbarungsgläubigen, welche jenes Leitende, jenes numen, in der göttlichen Offenbarung ſuchen, befinden ſich theils in entſchiedener Minorität, theils können ſie jenes Leitende nur für einen ſehr kleinen Theil des Menſchengeſchlechts nachweiſen; und merkwürdig bleibt es immer, daß das Volk des wahren Gottes die Baumeiſter ſeiner Tempel bei den Phönikiern ſuchen mußte. Aber wodurch wurden dieſe andern Völker erzogen, wodurch bewahrt, ſich in das völlig Sinnloſe zu verlieren, wodurch zu der Größe gehoben, die wir ihren Conceptionen nicht abſprechen können? War es nicht bloßer Zufall, der die Babylonier, Phönikier, Aegypter den Weg zu ihren kunſtreichen

und zum Theil erſtaunenswerthen Bauten finden ließ, ſo mußte hier etwas anderes ins Mittel treten, etwas anderes, aber doch der Offenbarung Analoges. Der geoffenbarten Religion ſteht in dem Heidenthum nicht eine bloße Negation, ſondern ein Poſitives anderer Art entgegen. Dieſes Andere und doch Analoge war eben der mythologiſche Proceß. Es ſind poſitive, wirkliche Mächte, die in dieſem walten. Auch dieſer Proceß iſt eine Quelle von Eingebungen, und nur aus ſolchen Inſpirationen laſſen ſich die zum Theil ungeheuern Hervorbringungen jener Zeit begreifen. Werke wie die indiſchen und ägyptiſchen Monumente entſtehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieſelbe Gewalt, die nach innen die zum Theil koloſſalen Vorſtellungen der Mythologie erſchuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßſtäbe der ſpäteren Zeit überſteigenden Unternehmungen in der Kunſt hervor. Die Gewalt, die das menſchliche Bewußtſeyn in den mythologiſchen Vorſtellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erſte Lehrmeiſterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunſt, auch die Macht, welche die Menſchheit über die untergeordneten, logiſch allerdings vorauszudenkenden Stufen wie eine göttliche Hand hinweghob, und die noch den ſpäteren Erzeugniſſen des Alterthums eine der neueren Zeit bis jetzt unerreichbar gebliebene Größe einhauchte. Denn ſolange wenigſtens, als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtſeyn wieder ein Verhältniß zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem ſich das Alterthum von ſelbſt befand, wird es immer gerathen ſeyn, ſich an das zu halten, was Gefühl und feiner Sinn aus unmittelbarer Wirklichkeit zu ſchöpfen weiß. Man ſpricht zwar, wie von chriſtlicher Philoſophie, ſo auch von chriſtlicher Kunſt. Aber Kunſt iſt überall Kunſt und als ſolche ihrer Natur nach und urſprünglich weltlich und heidniſch, und hat daher auch im Chriſtenthum nicht das Particulare deſſelben, ſondern jenes Univerſelle, d. h. das in ihm aufzuſuchen was ſeinen Zuſammenhang mit dem Heidenthum ausmacht. Einſtweilen iſt es als eine gute Wendung zu betrachten, wenn die Kunſt aus den Gegenſtänden, welche die Offenbarung ihr darbietet, ſolche erwählt, die über das beſchränkt Chriſtliche hinausgehen, Ereigniſſe, wie die Sprachenverwirrung, die

Entſtehung der Völker, die Zerſtörung Jeruſalems und andere, in denen nicht erſt der Künſtler den großen allgemeinen Zuſammenhang hervorzuheben hat.

Obwohl ich bei dieſem Gegenſtand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philoſophie der Mythologie, wie ſie einen nothwendigen Bezug auf die Philoſophie der Geſchichte hat, ſo auch für die Philoſophie der Kunſt eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für dieſe unerläßlich, es wird ſogar eine ihrer erſten Aufgaben ſeyn, ſich mit den Gegenſtänden der künſtleriſchen und dichteriſchen Darſtellungen zu beſchäftigen. Hier wird es unvermeidlich ſeyn, eine aller bildenden und dichtenden Kunſt vorausgehende, urſprünglich, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poeſie gleichſam zu fordern. Etwas aber, das ſich als eine ſolche urſprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poeſie vorausgehende Ideenerzeugung anſehen läßt, findet ſich eben nur in der Mythologie. Wenn es unſtatthaft iſt, ſie ſelbſt aus Dicht-Kunſt entſtehen zu laſſen, ſo iſt es darum nicht weniger offenbar, daß ſie ſich zu allen ſpäteren freien Hervorbringungen als eine ſolche urſprüngliche Poeſie verhält. In jeder umfaſſenden Philoſophie der Kunſt wird daher ein Hauptabſchnitt die Natur und Bedeutung, inſoweit auch die Entſtehung der Mythologie erörtern müſſen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philoſophie der Kunſt[1] ein ſolches Kapitel in ſie aufgenommen hatte, deſſen Ideen in den ſpäteren Unterſuchungen über Mythologie häufig reproducirt wurden. Unſtreitig ſteht unter den Urſachen, durch welche die griechiſche Kunſt ſo außerordentlich begünſtigt war, die Beſchaffenheit der ihr eigenthümlichen, alſo beſonders der durch ihre Mythologie gegebenen Gegenſtände oben an, die einerſeits einer höheren Geſchichte und anderen Ordnung der Dinge angehörten, als dieſer bloß zufälligen und vergänglichen, welcher der neuere Dichter ſeine Geſtalten zu entnehmen hat, von der andern Seite in einem inneren weſentlichen und bleibenden Bezug zur Natur ſtanden. Was vom Standpunkt der

[1] Dieſe Vorträge vom J. 1803 ſind vollſtändig im handſchriftlichen Nachlaß vorhanden. D. H.

Kunst stets empfunden worden, die Nothwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich Principien, allgemeine und ewige Begriffe — nicht bloß bedeuten, sondern sind, davon hat die Philosophie erst die Möglichkeit zu zeigen. Das Heidenthum ist uns innerlich fremd, aber auch mit dem unverstandenen Christenthum ist zu der angedeuteten Kunsthöhe nicht zu gelangen. Es war zu früh, von einer christlichen Kunst zu reden, wenigstens unter den Inspirationen der einseitig romantischen Stimmung. Aber wie vieles andere hängt nicht eben davon ab, von dem verstandenen Christenthum, und drängt nicht in der gegenwärtigen Verwirrung wissend oder unwissend alles dahin?

Jedes Kunstwerk steht um so höher, je mehr es zugleich den Eindruck einer gewissen Nothwendigkeit seiner Existenz erweckt, aber nur der ewige und nothwendige Inhalt hebt auch gewissermaßen die Zufälligkeit des Kunstwerks auf. Je mehr die an sich poetischen Gegenstände verschwinden, desto zufälliger wird auch die Poesie selbst; keiner Nothwendigkeit sich bewußt, hat sie um so mehr das Bestreben, durch endloses Produciren ihre Zufälligkeit zu verbergen, sich den Schein von Nothwendigkeit zu geben. Den Eindruck der Zufälligkeit können wir auch bei den anspruchsvollsten Werken unserer Zeit nicht überwinden, während in den Werken des griechischen Alterthums nicht bloß die Nothwendigkeit, Wahrheit und Realität des Gegenstandes, sondern ebenso die Nothwendigkeit, also die Wahrheit und Realität der Production sich ausspricht. Man kann bei diesen nicht, wie bei so manchen Werken einer späteren Kunst, fragen: Warum, wozu ist es da? Das bloße Vervielfältigen der Hervorbringung kann ein bloßes Scheinleben nicht zum wirklichen erheben. Auch braucht man in einer solchen Zeit die Hervorbringung nicht noch eben besonders zu befördern, denn das Zufällige hat, wie gesagt, von selbst die Tendenz, als ein Nothwendiges zu erscheinen, und darum die Neigung, sich ins Ungemessene und Grenzenlose zu vermehren, wie wir denn heutzutage in der Poesie, die von niemand gefördert wird, ein solches wahrhaft end- und zielloses Produciren wahrnehmen können[1].

[1] Kunstrichter setzten Platen herab wegen seines, wie sie es nannten, kärglichen

Byron sucht jene höhere, an sich poetische Welt, er sucht zum Theil mit Gewalt in sie einzudringen, aber der Scepticismus einer trostlosen Zeit, der auch sein Herz verödet hat, läßt ihn keinen Glauben an ihre Gestalten fassen.

Schriftsteller von Geist und Wissen haben den Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit schon längst hervorgehoben, aber mehr, um die sogenannte romantische Poesie geltend zu machen, als um in die wahre Tiefe der alten Zeit einzudringen. Wenn es aber keine bloße Redensart ist, von dem Alterthum als einer eigenen Welt zu sprechen, so wird man ihm auch ein eigenes Princip zugestehen, man wird die Gedanken dahin erweitern müssen, anzuerkennen, daß das räthselvolle Alterthum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen desto bestimmter, einem andern Gesetz und andern Mächten unterthan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrscht wird. Eine Psychologie, die bloß von den Verhältnissen der Gegenwart hergenommen ist und vielleicht selbst dieser nur oberflächliche Beobachtungen zu entnehmen gewußt hat, ist so wenig gemacht, Erscheinungen und Ereignisse der Vorzeit zu erklären, als sich die mechanischen Gesetze, die in der einmal gewordenen und erstarrten Natur gelten, auf die Zeit des ursprünglichen Werdens und des ersten lebendigen Entstehens übertragen lassen. Das Kürzeste freilich, diese Erscheinungen als bloße Mythen ein für allemal in das Gebiet des Unwirklichen zu verweisen, sich an den begründetsten Thatsachen, zumal des religiösen Lebens der Alten, mit seichten Hypothesen vorbeizuschleichen.

Der theogonische Proceß, in den sich die Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn verwickelt, ist wesentlich ein religiöser Proceß. Ist die ermittelte Thatsache von dieser Seite vorzüglich wichtig für die Geschichte der Religion, so kann sie auch nicht ohne mächtige Einwirkung bleiben auf die Philosophie der Religion.

Es ist eine schöne Eigenthümlichkeit der Deutschen, daß sie sich so

Producirens. Sie wußten nicht und werden nie wissen, was in ihm war, dessen Lebensfaden so früh zerriß, dessen Andenken ich gern, nicht wissend, ob mir selbst noch Zeit zu Ausführlicherem gegönnt ist, einstweilen wenigstens diese Zeilen widme.

eifrig und anhaltend um diese Wissenschaft bemüht haben; ist dieselbe ihres Begriffs, Umfangs und Inhalts darum nicht mehr, vielleicht sogar weniger sicher als manche andere, so möchte dieß, abgesehen davon, daß es der Natur der Sache nach in keiner Wissenschaft so viele Dilettanten gibt, also auch in keiner so leicht gepfuscht wird, als in der Religionswissenschaft, zum Theil davon herkommen, daß sie sich stets in zu großer Abhängigkeit von dem Gang der allgemeinen Philosophie gehalten, deren Bewegungen sie unselbstständig in sich wiederholte, indeß es ihr wohl möglich gewesen wäre, einen von der Philosophie unabhängigen Inhalt zu gewinnen, und so selbst erweiternd auf diese zurückzuwirken.

Eine solche Möglichkeit möchte ihr nun wirklich gegeben seyn durch das Resultat unserer Untersuchung über Mythologie, in der eine von Philosophie und Vernunft gleich wie von Offenbarung unabhängige Religion nachgewiesen worden. Denn angenommen, daß es seine Richtigkeit hätte mit einem Ausspruch G. Hermanns, den wir als einen klar und entschieden sich aussprechenden Mann immer gern wieder anführen; angenommen, daß es keine andere Religion gebe, als entweder von angeblicher Offenbarung sich herschreibend, oder die sogenannte natürliche, welche aber nur philosophische sey, ein Ausspruch, dessen Meinung ist, daß es nur philosophische Religion gebe: so wüßten wir in der That nicht, wie sich Religionsphilosophie als besondere Wissenschaft (die sie doch seyn soll) unterscheiden und behaupten könnte; denn für die bloß philosophische Religion wäre unstreitig schon durch die Allgemeine Philosophie gesorgt, und der Religionsphilosophie, wenn sie nicht auf jeden objectiven Inhalt verzichtete, bliebe daher nichts, als einen Theil oder ein Kapitel der Allgemeinen Philosophie in sich zu wiederholen.

Jenem Ausspruch entgegen haben wir nun, und zwar ohne irgendwie selbst von einer Philosophie auszugehen, in Folge bloß geschichtlich begründeter Schlüsse, gezeigt, daß es außer den beiden dort allein einander entgegengestellten Religionen, eine von beiden unabhängige, die mythologische Religion gibt. Wir haben noch außerdem und insbesondere gezeigt, daß sie selbst der Zeit nach jeder Offenbarung (wenn man eine solche annimmt) vorausgeht, ja diese selbst erst vermittelt, demnach

unwiderſprechlich die erſte Form iſt, in der Religion überhaupt exiſtirt, für eine gewiſſe Zeit die allgemeine Religion, die Religion des Menſchengeſchlechts iſt, gegen welche die Offenbarung, ſo früh ſie auch auftritt, dennoch nur eine partielle Erſcheinung iſt, beſchränkt auf ein beſonderes Geſchlecht, und Jahrtauſende lang einem ſchwach glimmenden Lichte vergleichbar, unfähig die ihm widerſtehende Verfinſterung zu durchbrechen. Wir haben ſodann ferner dargethan, daß die Mythologie, als die unvordenkliche, inſofern auch allem Denken zuvorkommende Religion des Menſchengeſchlechts, nur begreiflich iſt aus dem natürlich Gott-Setzenden des Bewußtſeyns, das aus dieſem Verhältniß nicht heraustreten kann, ohne einem nothwendigen Proceß anheimzufallen, durch den es in die urſprüngliche Stellung zurückgeführt wird. Als entſtanden aus einem ſolchen Verhältniß kann die Mythologie nur die natürlich ſich erzeugende Religion ſeyn, und ſollte darum auch allein die natürliche genannt werden, nicht aber ſollte die rationale oder philoſophiſche dieſen Namen erhalten, wie bis jetzt darum geſchehen, weil man alles, wobei keine Offenbarung mitwirkt, natürlich nannte, und der Offenbarung nur die Vernunft entgegenzuſetzen wußte.

Dieſe Beſtimmung der mythologiſchen als der natürlichen Religion hat hier tiefere Bedeutung als was jetzt ſo allgemein geſagt wird: die Mythologie ſey die Naturreligion, womit die meiſten nur ſagen wollen: ſie ſey die Religion des Menſchen, der ſich nicht über das Geſchöpf zum Schöpfer erheben könne oder die Natur vergöttert habe (Erklärungen, deren Unzulänglichkeit hinlänglich gezeigt worden); einige aber verſtehen unter Naturreligion ſogar nur die erſte Stufe der mythologiſchen, die nämlich, wo, wie ſie ſagen, der Begriff der Religion, alſo Gott als der Gegenſtand dieſes Begriffs, noch ganz von der Natur zugedeckt, in ſie verſenkt ſey. Was dieſe Erklärung betrifft, ſo haben wir bei Gelegenheit der notitia insita gezeigt, daß die Mythologie nicht aus der bloßen, wenn auch etwa als nothwendig vorgeſtellten Verwirklichung eines Begriffs entſtehen konnte, da ſie vielmehr auf einem wirklichen, realen Verhältniß des menſchlichen Weſens zu Gott beruhen muß, aus welchem allein ein vom menſchlichen Denken unabhängiger Proceß

entſtehen kann, der in Folge dieſes Urſprungs ein der Menſchheit natürlicher zu nennen iſt. In dieſem Sinn alſo iſt uns die mythologiſche die natürliche Religion.

Wir könnten ſie ebenſowohl die wild wachſende nennen, wie der große Apoſtel der Heiden das Heidenthum den wilden Oelbaum nennt[1], das Judenthum, als auf Offenbarung gegründet, den zahmen, oder einfach die wilde Religion, in dem Sinn, wie man im Deutſchen das natürliche Feuer des Himmels das Wildfeuer, natürlich warme Bäder Wildbäder genannt hat.

Keine Thatſache aber iſt iſolirt; jede neu enthüllte läßt andere ſchon bekannte, aber vielleicht nicht erkannte, in einem neuen Licht erſcheinen. Kein wahrer Anfang iſt ohne Folge und Fortgang, die natürliche Religion zieht von ſelbſt und ſchon des Gegenſatzes wegen die geoffenbarte nach ſich. So haben wir es auch früher bereits gefunden. Die blindentſtehende Religion kann vorausſetzungslos ſeyn, die geoffenbarte, in der ein Wille, eine Abſicht iſt, verlangt einen Grund, und kann daher nur an der zweiten Stelle ſeyn. Hat man die mythologiſche als eine von aller Vernunft unabhängige Religion anerkennen müſſen, ſo wird man daſſelbe in Bezug auf die geoffenbarte zu thun um ſo weniger ſich weigern können, als die Annahme bei dieſer jedenfalls ſchon eine vermittelte iſt; die anerkannte Realität der einen hat die Realität der andern zur Folge, oder macht ſie wenigſtens begreiflich. Wird die geoffenbarte als die übernatürliche erklärt, ſo wird ſie durch das Verhältniß zur natürlichen ſelbſt gewiſſermaßen natürlich, wogegen dann freilich der ganz unvermittelte Supernaturalismus nur als unnatürlich erſcheinen kann.

Mit Vorausſetzung der natürlichen ändert ſich alſo die ganze Stellung der geoffenbarten Religion; ſie iſt nicht mehr die einzige von Vernunft und Philoſophie unabhängige Religion, und nennt man die Denkart, welche kein anderes als rationales Verhältniß des Bewußtſeyns zu Gott begreift, Rationalismus, ſo ſteht dieſem nicht zuerſt die geoffenbarte, ſondern die natürliche entgegen.

[1] Röm. 11.

Schon überhaupt kann in einem Ganzen zusammengehöriger Begriffe kein einzelner richtig bestimmt werden, solange einer fehlt oder nicht richtig bestimmt ist. Die geoffenbarte Religion ist in der geschichtlichen Folge erst die zweite, also bereits vermittelte Form der *realen*, d. h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Diese Unabhängigkeit hat sie mit der natürlichen *gemein*, ihre Differenz von der philosophischen ist daher nur ihre *generische*, nicht wie man bisher angenommen ihre *specifische*; kein Begriff aber kann nach seiner bloß generischen Differenz vollkommen bestimmt werden. Der geoffenbarten und der natürlichen ist gemein, nicht durch Wissenschaft, sondern durch einen realen Vorgang entstanden zu seyn; ihr specifischer Unterschied ist das Natürliche des Hergangs in der einen, das Uebernatürliche in der andern. Dieses Uebernatürliche wird aber durch seine Beziehung auf das Natürliche begreiflich. Die Hauptsache ist, daß es nicht in der bloßen Vorstellung bestehe. Nun gibt sich das Christenthum selbst für Befreiung von der blinden Macht des Heidenthums, und die Realität einer Befreiung wird nach der Wirklichkeit und der Macht dessen geschätzt, wovon sie befreit. Wäre das Heidenthum nichts Wirkliches, so könnte auch das Christenthum nichts Wirkliches seyn. Umgekehrt, ist der Proceß, dem der Mensch in Folge seines Heraustretens aus dem ursprünglichen Verhältniß unterworfen worden, ist der mythologische Proceß nicht etwas bloß *Vorgestelltes*, sondern etwas *das sich wirklich ereignet*, so kann es auch nicht durch etwas was bloß in der Vorstellung ist, durch eine Lehre, es kann nur durch einen *wirklichen Vorgang*, durch eine von menschlicher Vorstellung unabhängige, ja sie übertreffende That aufgehoben werden; denn dem Proceß kann nur *That* entgegenstehen; und diese That wird der Inhalt des Christenthums seyn.

Den christlichen Theologen hat sich ihre ganze Wissenschaft fast in die sogenannte Apologetik aufgelöst, mit der sie aber noch nie zu Stande gekommen, und die sie immer wieder von vorn anfangen, zum Beweis, daß sie den Punkt nicht gefunden, wo sich in unserer Zeit der Hebel mit Erfolg ansetzen ließe. Dieser Punkt kann nur in der Voraussetzung aller Offenbarung, der blind entstandenen Religion liegen. Aber auch wenn

ſie ganz darauf verzichteten, von der kleinmüthigen Defenſive, auf die ſie zurückgeworfen ſind, wieder zur aggreſſiven Vertheidigung überzugehen, würde die Vertheidigung im Einzelnen leichter überwindliche Schwierigkeiten antreffen, wenn ſie bemerken wollten, daß die Offenbarung auch ihre materiellen Vorausſetzungen in der natürlichen Religion hat. Den Stoff, in dem ſie ſich auswirkt, ſchafft ſie ſich nicht, ſie findet ihn unabhängig von ſich vor. Ihre formelle Bedeutung iſt, Ueberwindung der bloß natürlichen, unfreien Religion zu ſeyn; aber eben darum hat ſie dieſe in ſich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in ſich hat. Für unfromm oder unchriſtlich wird die Behauptung dieſer materiellen Identität nicht gelten können, wenn man weiß, wie entſchieden ebendieſelbe gerade von der rechtgläubigſten Anſicht ehemals anerkannt worden. War es verſtattet, im Heidenthum Entſtellungen geoffenbarter Wahrheiten zu ſehen, ſo kann es unmöglich verwehrt ſeyn, umgekehrt in dem Chriſtenthum das zurechtgeſtellte Heidenthum zu erblicken. Wer wüßte aber nicht außerdem, wie vieles in dem Chriſtenthum ſolchen, die nur von Vernunftreligion wiſſen wollen, als heidniſches Element erſchienen iſt, das nach ihrer Meinung aus dem reinen, d. h. vernunftmäßigen Chriſtenthum ausgemerzt werden ſollte? Zeigte ſich doch die Verwandtſchaft ſchon in dem gemeinſchaftlichen äußeren Schickſal beider, daß man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterſcheidung von Form und Inhalt, von Weſentlichem und bloß zeitgemäßer Einkleidung zu rationaliſiren, d. h. auf einen vernünftigen oder den meiſten vernünftig ſcheinenden Sinn zurückzubringen ſuchte. Aber eben mit dem ausgeſtoßenen Heidniſchen wäre auch alle Realität aus dem Chriſtenthum hinweggenommen. Das Letzte iſt allerdings das Verhältniß zum Vater und Anbetung deſſelben im Geiſt und in der Wahrheit, in dieſem Reſultat verſchwindet alles Heidniſche, d. h. alles was nicht im Verhältniß zu Gott in ſeiner Wahrheit iſt; aber dieſes Reſultat hat ohne ſeine Vorausſetzungen ſelbſt keine empiriſche Wahrheit. Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater, ſagt Chriſtus, aber er ſetzt hinzu: Ich bin der Weg; und: Niemand kommt zum Vater als durch mich.

Laſſen wir endlich noch einen allgemeinen Grundſatz entſcheiden.

Dieser ist, daß wirkliche Religion von wirklicher nicht verschieden seyn kann. Sind nun natürliche und geoffenbarte beide wirkliche Religion, so kann dem letzten Inhalt nach zwischen beiden keine Verschiedenheit seyn; beide müssen dieselben Elemente enthalten, nur ihre Bedeutung wird eine andere seyn in dieser, eine andere in jener, und da der Unterschied beider nur ist, daß die eine die natürlich, die andere die göttlich gesetzte Religion ist, so werden dieselben Principien, die in jener bloß natürliche sind, in dieser die Bedeutung göttlicher annehmen. Ohne Präexistenz ist Christus nicht Christus. Er existirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Persönlichkeit erschien. Er war in der Welt (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν), können wir auch in dieser Beziehung von ihm sagen. Er war kosmische Potenz, wenn auch für sich selbst nicht ohne Gott, wie der Apostel zu ehemaligen Heiden sagt: ihr wart ohne Gott (ihr hattet kein unmittelbares Verhältniß zu Gott), ihr wart in der Welt (in dem was nicht Gott ist, im Reich der kosmischen Mächte)[1]. Denn dieselben Potenzen, in deren Einheit Gott Ist und sich offenbart — eben diese in ihrer Disjunction und im Proceß sind außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach seiner Gottheit, also nicht nach seiner Wahrheit ist. Denn in seinem göttlichen Selbst ist er Einer und kann weder Mehrere seyn noch in einen Proceß eingehen. Es kommt die Zeit, sagt Christus in der früher schon angeführten Stelle, und ist schon jetzt, nämlich dem Anfang nach, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; also bis zu dieser Zeit beten auch die Juden den Vater nicht im Geiste an, der Zugang zu ihm in seiner Wahrheit wurde beiden eröffnet, denen die nah und denen die fern waren[2]; denen die unter dem Gesetz der Offenbarung ebensowohl als denen die unter dem bloß natürlichen Gesetz standen; woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtseyn von dem Gott im

[1] Eph. 2, 12. Wenn ἐν τῷ κόσμῳ nichts für sich bedeutet, so ist es der leerste Zusatz, da in dem Sinn, den es alsdann hat, auch die Christen in der Welt sind.

[2] Eph. 2, 17. 18.

Geiſt abgehalten war, und daß Chriſtus in ſeiner Erſcheinung eben darum das Ende der Offenbarung iſt, weil er dieſes Gott Entfremdende hinwegnimmt.

So viel alſo über das Verhältniß der geoffenbarten zu der natürlichen Religion. Iſt nun aber das bisher Entwickelte folgerecht entwickelt, ſo begreifen Sie von ſelbſt, daß für die philoſophiſche Religion in dieſer geſchichtlichen Folge keine Stelle als erſt die dritte übrig bleibt. Was müßte dieſe ſeyn? Wenden wir den ſchon ausgeſprochenen Grundſatz auch auf ſie an, kann wirkliche Religion von wirklicher weſentlich und dem Inhalte nach nicht verſchieden ſeyn, ſo könnte die philoſophiſche wirklich Religion nur ſeyn, wenn ſie die Factoren der wirklichen Religion, wie ſie in der natürlichen und geoffenbarten Religion ſind, nicht weniger als dieſe in ſich hätte: nur in der Art, wie ſie dieſelben enthielte, könnte ihr Unterſchied von jener liegen, und dieſer Unterſchied würde ferner kein anderer ſeyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verſtandene wären. Die philoſophiſche Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu ſeyn, würde alſo durch eben dieſe Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als ſolche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.

Und nun ſehen Sie wohl: gerade eine ſolche philoſophiſche Religion wäre uns nöthig, um das, was wir in der Mythologie als wirklich zu erkennen uns gedrungen ſehen, auch als möglich, und demnach philoſophiſch zu begreifen, und ſo zu einer Philoſophie der Mythologie zu gelangen. Aber dieſe philoſophiſche Religion exiſtirt nicht, und wenn ſie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte Erzeugniß und der höchſte Ausdruck der vollendeten Philoſophie ſelbſt ſeyn könnte, ſo dürfen wir wohl fragen, wo die Philoſophie ſich finde, die im Stande wäre, begreiflich zu machen, d. h. als möglich darzuthun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten — ein reales Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zu Gott, während die Philoſophie nur von Vernunftreligion und nur von

einem rationalen Verhältniß zu Gott weiß und alle religiöse Entwickelung nur als eine Entwickelung in der Idee anſieht, wohin auch Hermanns Ausſpruch gehört: daß es nur philoſophiſche Religion gebe. Wir geben dieſe Bemerkung über das Verhältniß unſerer Anſicht zu der geltenden Philoſophie zu, aber wir können in dieſer keinen entſcheidenden Einwand gegen die Richtigkeit unſerer früheren Entwickelung oder die Wahrheit ihres Reſultats erkennen. Denn wir ſind bei dieſer ganzen Unterſuchung von keiner vorgefaßten Anſicht, am wenigſten von einer Philoſophie ausgegangen, das Ergebniß iſt daher ein unabhängig von aller Philoſophie gefundenes und feſtſtehendes. Wir haben die Mythologie an keinem andern Punkte aufgenommen, als an dem jeder ſie findet. Nicht Philoſophie war uns der Maßſtab, nach dem wir die ſich darbietenden Anſichten verwarfen oder annahmen. Jede Erklärungsweiſe, auch die von aller Philoſophie entfernteſte, war uns willkommen, wenn ſie nur wirklich erklärte. Nur ſtufenweiſe, in Folge einer für jeden offen daliegenden, rein geſchichtlichen Entwicklung, erreichten wir unſer Reſultat, indem wir vorausſetzten, es werde auch für dieſen Gegenſtand gelten, was Baco in Bezug auf die Philoſophie gezeigt hatte: durch ſucceſſive Ausſchließung des erweislich Irrigen und Reinigung des zu Grunde liegenden Wahren von dem anklebenden Falſchen, werde das Wahre endlich auf einen ſo engen Raum eingeſchloſſen, daß man gewiſſermaßen genöthigt ſey, es zu erkennen und es auszuſprechen. Nicht ſowohl demnach eklektiſch, als auf dem Wege einer fortſchreitenden, alles geſchichtlich Undenkbare allmählich entfernenden Kritik, ſind wir zu dem Punkt gelangt, wo nur dieſe Anſicht der Mythologie übrig blieb, welche philoſophiſch zu begreifen jetzt erſt unſere Aufgabe ſeyn wird.

Aber allerdings — bei der Abhängigkeit, in welcher die meiſten von ihren philoſophiſchen Begriffen und ihrem Begreifungsvermögen überhaupt ſtehen, iſt zu erwarten, daß viele in der ihnen geläufigen Philoſophie Gründe finden, ſich die ausgeſprochene Anſicht nicht gefallen zu laſſen. Dieß berechtigt ſie nicht, ihr unmittelbar zu widerſprechen, denn dieſe Anſicht iſt ja ſelbſt bloßes Reſultat; wollen ſie widerſprechen, ſo müſſen ſie in den früheren Schlüſſen etwas finden, das einen Widerſpruch

begründet, und auch dieſes dürfte keine bloße Nebenſache, irgend eine Einzelheit ſeyn (denn wie leicht iſt da, wo ſo vieles und Verſchiedenes berührt ſeyn will, in einem ſolchen zu fehlen), es müßte etwas ſeyn, das nicht hinweggenommen werden könnte, ohne das ganze Gewebe unſerer Schlüſſe aufzulöſen.

Unabhängig von jeder Philoſophie wie unſere Anſicht der Mythologie iſt, kann ihr auch nicht widerſprochen werden, weil ſie ſich mit irgend einer philoſophiſchen Anſicht (wäre ſie auch die faſt allgemein geltende) nicht verträgt, und wenn keine vorhandene Philoſophie der Erſcheinung gewachſen iſt, ſo iſt es nicht die einmal daſtehende und unwiderſprechlich erkannte Erſcheinung, die ſich auf das Maß irgend einer gegebenen Philoſophie müßte zurückbringen laſſen, ſondern umgekehrt darf die thatſächlich begründete Anſicht, deren unausbleibliche Wirkung auf einzelne philoſophiſche Wiſſenſchaften wir gezeigt haben, ſich die Kraft zuſchreiben, auch die Philoſophie und das philoſophiſche Bewußtſeyn ſelbſt zu erweitern, oder zu einer Erweiterung über ihre gegenwärtigen Schranken zu beſtimmen.

Zweites Buch.

Philoſophiſche Einleitung

in die

Philoſophie der Mythologie

oder

Darſtellung der reinrationalen Philoſophie.

Google

Eilfte Vorleſung.

Die philoſophiſche Religion, wie ſie von uns gefordert iſt, *exiſtirt nicht*. Aber ſofern ſie durch ihre Stellung die Beſtimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philoſophie unabhängigen Religionen zu ſeyn, inſofern iſt ſie *Zweck* des Proceſſes von Anfang, alſo das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das ſo wenig als die Philoſophie ſelbſt unmittelbar, ſondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat ſeine Zeit. Die mythologiſche Religion mußte vorausgehen. In der mythologiſchen iſt die blinde, weil in einem nothwendigen Proceß ſich erzeugende, die *unfreie*, die *ungeiſtige* Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidenthum ſelbſt einzudringen beſtimmt iſt (vom Judenthum wurde das Heidenthum bloß ausgeſchloſſen), die letzte und höchſte Offenbarung alſo, indem ſie die ungeiſtige Religion innerlich überwindet, das Bewußtſeyn gegen ſie in Freiheit ſetzt, vermittelt auf dieſe Art ſelbſt die *freie* Religion, die Religion des Geiſtes, die, weil es ihre Natur iſt nur mit Freiheit geſucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philoſophiſche ſich vollkommen verwirklichen kann.

Die philoſophiſche Religion iſt demnach durch die geoffenbarte *geſchichtlich* vermittelt. Der mythologiſche Proceß erreicht im helleniſchen Bewußtſeyn ſein Ende und die letzte Kriſis; wir ſahen an dieſem Punkt den erſten Schimmer einer Philoſophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen ſuchte; aber ihr *Grund* wurde damit nicht aufgehoben,

das Resultat des Processes bleibt im Bewußtseyn, die vollkommene Befreiung wird von den Mysterien selbst, deren Ausbildung Herodotos Philosophen (σοφισταῖς) zuschreibt, in die Zukunft verwiesen. In der mythologischen Religion hat sich das ursprüngliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt; von dieser Seite wird es als ein nothwendiges empfunden, und doch ist es von der andern ein vorübergehendes, das in sich selbst die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und so erst sich selbst verständlich werden soll. Dieß ist der tragische Zug, der durch das ganze Heidenthum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, nothwendig Bevorstehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahndungen des Christenthums sehen. Sokrates, der feindseliger Absichten gegen die alten Götter beschuldigt war, erkennt diese für die Gegenwart so weit an, daß er den eines Entschlusses wegen zweifelhaften Xenophon an das delphische Orakel verweist, und seinen Schülern befiehlt, nach seinem Tode wie für die Genesung von einer schweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Aristoteles von allem Ahndungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der Metaphysik: auch der Philosoph sey ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das sie enthalten, und er kann es nicht lassen, von Zeit zu Zeit seinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Thatsache anläßt, der nichts für die Wissenschaft abzugewinnen ist, erhellt daraus, daß er, dessen Geist alles in der Erfahrung Gegebene aufs Großartigste umfaßt, nie daran gedacht hat, seine Untersuchungen auf religiöse Thatsachen und Erscheinungen auszudehnen. Welch ein Werk, wenn Aristoteles ebenso wie die verschiedenen Staatsverfassungen auch die verschiedenen Religionen der Völker darstellte, von denen in weite Fernen hin er durch seinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Thieren entlegener Himmelsstriche[1]! Einmal jedoch und

[1] Macrob. Sat. I, 18 in. steht: „Aristoteles, qui Theologumena scripsit.

gewiſſermaßen im Höhepunkt ſeiner Metaphyſik läßt er ſeine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (παμπάλαιοι) in Geſtalt des Mythos (ἐν μύθου σχήματι) hinterlaſſen haben, nur das nehme, daß ſie die erſten Subſtanzen (τὰς πρώτας οὐσίας) Götter nennen, das Andere aber, daß ſie die Götter in menſchlicher Geſtalt oder anderen lebenden Weſen ähnlich vorſtellen, nur in Rückſicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, ſo müſſe man das Erſte für göttlich geſagt erklären, und es ſeyen in dieſem Betracht wahrſcheinlicher Weiſe, da jede Kunſt und jede Philoſophie mehr als einmal, ſoweit es jederzeit möglich geweſen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als ſolche Ueberbleibſel (λείψανα) bis auf unſere Zeit gerettet worden[1]. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntniß in der Mythologie ſehen, nicht mehr wenigſtens als in den Meinungen der Philoſophen vor ihm, zu denen er auch den Heſiodos ſtellt[2], mit dem einzigen Unterſchied, daß er dieſen zu den mythiſch Philoſophirenden (μυθικῶς σοφιζομένους) zählt, mit welchen tiefer ſich einzulaſſen nicht lohne, nicht zu den beweiſend zu Werk Gehenden (δι' ἀποδείξεως λέγοντας)[3]. Wie die ſpäteren philoſophiſchen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären geſucht, haben wir ſeiner Zeit geſehen; allein von Erklärung im Allgemeinen iſt hier nicht mehr die Rede, ſondern davon, ob irgend eine Philoſophie oder philoſophiſche Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Nenne ich nun hier die Neuplatoniker, ſo wäre es leicht, ihre allegoriſchen Erklärungen mythologiſcher Vorſtellungen als Beweiſe anzuführen, wie ſie ſich gegen dieſe eben ganz als Rationaliſten

Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse asseverat". Zu zweifeln an der Richtigkeit des Namens; auch Theophraſt ſoll eine ἱστορία περὶ θεῶν geſchrieben haben. Diod. Lib. V, 48.

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 5 ss. ed. *Brandis*). Dieſe Ausgabe iſt auch den ſpäteren Citaten aus der Metaphyſik zu Grunde gelegt.

[2] Zu Parmenides I, p. 13, 8.

[3] L. 11, p. 53, 13 ss.

verhielten. Weil ſie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Chriſtenthum mit gleicher Macht zu begegnen, ſich gewiſſermaßen genöthigt ſahen, der alten Götterlehre einen höheren geiſtigen Inhalt zu geben, ſuchten ſie dieſes auf zweierlei Weiſe zu bewerkſtelligen, einmal, indem ſie ihrer Philoſophie ſelbſt das Anſehn einer Mythologie zu verſchaffen ſich beſtrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchſten Principien ſeiner Philoſophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen dieſe Namen gab, ſodann, indem ſie die Mythologie ſelbſt als eine Art von Philoſophie erklärten, nur (worin ſie allerdings beſtimmtere Einſicht als Ariſtoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (αὐτοφυὴς φιλοσοφία), wie ſie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältniß hatte ſie aufgehört, ihnen Religion zu ſeyn, weßhalb die nach Porphyrios Gekommenen theurgiſche, magiſche Ceremonien, Opfer, Beſchwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philoſophie in Verbindung zu ſetzen anfingen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Chriſtenthum gedrungen die überlieferte Götterlehre als Wahrheit zu behaupten, nicht dadurch und durch das Ekſtatiſche der Mythologie ſelbſt zu der Meinung geführt worden, daß nur in einer ebenfalls ekſtatiſchen (über die Vernunft hinausgehenden) Philoſophie die Mittel dieſe zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Ekſtaſe der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachſen ſey, dieſe Frage würde ſich beſſer in Folge ſpäterer Entwicklungen aufwerfen laſſen. Welche Annäherung zu einer philoſophiſchen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuſchreiben möchte: es würde gegen unſere Behauptung, daß dieſe nur durch das Chriſtenthum vermittelt wurde, nichts beweiſen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Alterthum, ſondern der Uebergangszeit an, und ſind bereits von dem Geiſt des Chriſtenthums angeweht, wie ſehr ſie ſich ihm auch verſchließen und entgegenſetzen.

Aber auch nur vermittelt iſt durch das Chriſtenthum die freie Religion, nicht unmittelbar durch daſſelbe geſetzt. Das Bewußtſeyn muß ebenſo wieder von der Offenbarung frei geworden ſeyn, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächſt unfreiwilliger Erkenntniß. Als Negation des Heidenthums und

in diesem Gegensatz zu ihm wirkt das Christenthum selbst auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch „vernünftige Reden menschlicher Weisheit“ wurde das Heidenthum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewisse Zeit das Christenthum selbst auch zur äußeren und blinden Gewalt werden — in der Kirche, deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimniß ist, inwiefern sie kein bloßes Werk menschlicher Willkür, wie man gewöhnlich sich vorstellt, seyn konnte; es war die Macht, die das Christenthum dem Heidenthum ausgezogen hatte, um sie selbst an sich zu nehmen [1]. Es kommt indeß die Zeit, wo nach völliger Ueberwindung des Heidenthums das Christenthum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin Princip unfreiwilliger Erkenntniß, nun selbst Gegenstand freiwilliger Erkenntniß wird und insoweit nun mit dem Heidenthum auf die gleiche Linie tritt. Vorzeichen dieses Gleichgewordenseyns waren die plötzlich erwachte Begeisterung, ja Liebe für das klassische Alterthum, in dem die christliche Bildung keinen Gegensatz mehr sah, der große Umschwung der Künste, das Verlassen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menschliche, natürlich insofern als heidnisch oder profan erscheinende Darstellung der christlichen Gegenstände, der freie Verkehr mit dem Heidenthum, der Standpunkt der großen Literatoren des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, denen Heidenthum und Christenthum nahezu als gleichgültig erschienen, indem sie beide gewissermaßen unter sich sahen, wie wenn Cardinäle der heiligen Kirche im Namen des Pabstes sprechend denselben „Stellvertreter der unsterblichen Götter auf Erden“, die heilige Jungfrau selbst Göttin zu nennen nicht anstanden [2]. Solcher Leichtsinn ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gedrungene Heidnische übersehen; als ein solches erschien die mächtige, hochbevorrechtete Priesterschaft, die sich im Christenthum neu erhoben, erschien das beständige Opfer, erschienen die Büßungen, Kasteiungen, Beschwörungen, der auf äußere und todte Formen gegründete

[1] θριαμβεύσαν αὐτὴν ἐν αὐτῷ könnte man sagen mit Anwendung von Col. 2, 15.

[2] Bekannte Ausdrucksweise des Cardinal Bembi, s. Lipsii Epist. 37. Centur II.

Gottesdienſt, erſchien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die dieſem heidniſch gewordenen das urſprüngliche Chriſtenthum aus der Zeit, wo es ſelbſt noch vom Heidenthum unterdrückt ſich rein und frei von ihm erhalten hatte, ſammt den Ausſprüchen der Apoſtel entgegenſetzten, welche theils ſelbſt hinausgeſehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das ſie als Ziel bezeichneten, theils das Zwiſchenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchriſtenthums vorhergeſagt hatten.

Die Kirche konnte ſich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die in Folge der Reformation nur noch als eine vergangene, durch ſchriftliche, unter nicht auszuſchließenden Zufälligkeiten entſtandene Denkmäler zu uns ſpricht, war unvermeidlich der Kritik ausgeſetzt, die von den Denkmälern zum Inhalt fortgehend, erſt vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung beſtreitet. Durch einen unaufhaltſamen Fortſchritt, zu dem das Chriſtenthum ſelbſt mitwirkte, mußte das Bewußtſeyn, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung ſelbſt unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntniß, in der es auch gegen dieſe ſich noch befand, in den Stand des gegen ſie vollkommen freien, zunächſt nun freilich erkenntnißloſen Denkens verſetzt werden. Bei dieſem, dieſer inhaltsloſen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles gethan wähnen, konnte es ſein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte alſo folgen.

Nun iſt das, was der Offenbarung insgemein und am unmittelbarſten entgegengeſetzt wird, die Vernunft; aber das Bewußtſeyn, das ſich der Offenbarung entzog, konnte zunächſt nur der ihm natürlichen, alſo ebenſowenig freien Erkenntniß anheimfallen — der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apoſtel ſagt, vom Geiſt Gottes nichts vernimmt, ſondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältniß hat, durch welche alſo das Bewußtſeyn nur einer andern Nothwendigkeit, einem andern Geſetz und andern Vorausſetzungen, nämlich denen ſeines unbegriffenen Erkenntnißvermögens anheimfällt.[1]

[1] Es war daher nur ein voreiliger und angemaßter Titel, wenn in dem Lande,

Eine auf dieſen natürlichen Vorausſetzungen gebaute Wiſſenſchaft hatte indeß nicht erſt nach der Losſagung von der Kirche zu entſtehen. Unter der Bedingung, daß ſie keinen Anſpruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als eine begriffene zu beſitzen, alſo philoſophiſche Religion in dieſem Sinne zu ſeyn, war ſie von der Kirche, der noch unerſchüttert herrſchenden, ſelbſt nicht allein zugelaſſen, ſondern ſogar begünſtigt; dieſe Wiſſenſchaft exiſtirte in der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, welche eine im eben bezeichneten Sinn ſogenannte natürliche oder rationale Theologie (von einer Vernunftreligion war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ende hatte.

Die Natur dieſer Metaphyſik zu verſtehen, muß man wiſſen, daß ſie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verſchiedene Quellen der natürlichen Erkenntniß, als ebenſo viel Autoritäten zu Vorausſetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der allgemeinen Erfahrung, derjenigen, die uns des Daſeyns und der Beſchaffenheit der ſinnlichen Dinge, ſowie des eignen äußern und innern Daſeyns und der bleibenden ſowohl als wechſelnden Beſtimmungen deſſelben verſichert. (Die Offenbarung als beſondere Erfahrung war ſchon durch die erſte Definition der Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen, zu der das „seposita revelatione“ gehörte).

b) Die Autorität der allgemeinen, nicht erſt durch Erfahrung erworbenen Principien, die als *κοιναὶ ἔννοιαι*, als dem Bewußtſeyn eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Geſetz der Urſache (ſowohl der Urſache überhaupt, als der der Wirkung angemeſſenen Urſache) das weitreichendſte war.

c) Die Autorität der Vernunft als des Vermögens der Demonſtration oder des Schluſſes. Als eine beſondere Quelle von Erkenntniß wurde dieſes angeſehen, inwiefern man annahm, es ſeyen durch Schlüſſe, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Nothwendigkeit an ſich tragenden Grundſätze auf das in der Erfahrung Gegebene,

wo allein die Reformation politiſch vollkommen geſiegt hatte, die erſten, welche nach dem Anſehn der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die Offenbarung ſelbſt angriffen, ſich Freidenker (free-thinkers) nannten.

Zufällige angewendet wurden, auch solche Gegenstände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z. B. das immaterielle Wesen der menschlichen Seele; insbesondere aber lasse sich auf diese Weise das Daseyn Gottes wirklich erweisen [1].

Denn allein um das Daseyn Gottes war es in dieser Metaphysik zu thun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieses Daseyn allerdings ein nothwendiges seyn. Wenn eine Welt zufälliger Existenzen, insbesondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig sich erweisende gegeben ist, so muß eine letzte Ursache und selbst eine intelligente und freiwollende angenommen werden, aber in sich selbst hat diese Ursache darum keine Nothwendigkeit zu existiren. Man mußte freilich nach der Hand sagen: das, was die letzte Ursache von allem enthält, kann nicht selbst wieder zufällig existiren, noch eine Ursache seines Daseyns außer sich haben, also existirt es nothwendig; wohlzumerken, wenn es existirt; aber daß es existirt, ist keine Folge dieser Argumentation, sondern dabei immer schon vorausgesetzt. Der Beweis dafür war also kein anderer, als wie er auch für das Daseyn irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objects (z. B. eines noch nie gesehenen Planeten) sich geben ließe. An sich war Gott bloßes Object der Erfahrung, reines Einzelwesen, der Schluß nur Ersatz der wirklichen, für den natürlichen Menschen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktischen Argument, das von der Idee, dem was Gott ist, ausgehend, dessen Existenz, daß er ist, folgert, dem darum ontologisch genannten Argument hatte selbst das große Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang in die herrschende Metaphysik verschaffen können. Die großen

[1] „Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. — Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. — Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata". Diese aus Melanchthons Vorrede zu den Locis theologicis zusammengestellten Worte zeigen, worauf der Zusammenhang der alten Metaphysik beruhte.

Scholastiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweisen, von denen die Erfahrung ein Element ist und von denen die Späteren — nicht erst Gabriel Biel sondern schon Occam — erklärten, daß sie nur Probabilität, keine apodiktische Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwissenschaft der Metaphysik demungeachtet rationale Theologie genannt, so war es, weil unter Vernunft als Gegensatz der Offenbarung das Ganze der dem Menschen natürlichen Erkenntniß, insoweit also auch die Erfahrung, begriffen war. Als besondere Quelle der Erkenntniß hatte die Vernunft auch in der Metaphysik bloß formale oder instrumentale Bedeutung, und in diesem Sinn als bloßes Vermögen zu schließen, konnte sie dann um so weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung sich stützenden Theologie eine andere als die bloß dienende Rolle ansprechen; es war nur eine Unwissenheit, wenn man aus dieser der Vernunft angewiesenen Stellung der christlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte [1].

Diese Bedeutung also der mittelalterlichen Metaphysik muß man wohl aufgefaßt und verstanden haben, um den Uebergang in die folgende, die neuere Zeit zu verstehen. Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigstens formell), sollte das Bewußtseyn auch wieder von der natürlichen Erkenntniß frei werden. Denn nicht umsonst haben wir von den verschiedenen Quellen derselben als ebenso viel verschiedenen Autoritäten gesprochen. Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der ansehnlichste Theil unserer Erfahrungserkenntniß beruht, ist die allgemeinste Autorität, der sich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar sogar jede andere verstummt. Aber auch den allgemeinen Grundsätzen, von denen wir in unseren Urtheilen bestimmt werden, z. B. dem Gesetz der Ursache und Wirkung, gehorcht unser Inneres fast nicht anders, als der Körper dem Gesetz der Schwere gehorcht [2], wir urtheilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder in Folge eigentlicher

[1] „*Ratio*, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* saltem est *ancilla* et religionis instrumentum, non principium". *C. M. Pfaffii* Instit. Theol. p. 26.

[2] Frage: Wie unterscheidet sich in dieser Hinsicht das Causalgesetz von der reinen Vernunfterkenntniß?

Digitized by Google

Einsicht, sondern weil wir nicht anders können. Ebenso üben die Gesetze des Vernunftschlusses, ohne daß und ehe wir derselben bewußt sind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerst nun das Ansehn des Syllogismus — nicht sein Gebrauch, überhaupt aber seine Tauglichkeit zur Erforschung der Principien und der Ursachen, wurde durch Baco bestritten, der von den drei Quellen der Erkenntniß die Sinnenerfahrung als die einzig berechtigte stehen ließ, und von keinem Allgemeinen wissen wollte, als das durch Induction in diesem Sinne gewonnen wäre. Descartes aber hatte dem metaphysischen Schluß selbst den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorstellungen, auf welche jener zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zog, und selbst der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künstliche Gewebe der Metaphysik völlig zerrissen. Dieser Riß vervollständigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das System der bisher geltenden Erkenntnisse gemacht worden. Sie selbst, mehr aus tief religiöser und sittlicher Erregung als wissenschaftlichem Geist hervorgegangen, hatte die alte Metaphysik unangetastet stehen lassen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling Descartes auf den Schauplatz des großen politischen Kampfs, den die Reformation in Deutschland zu bestehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutschland hat er die erste Grundlage seines Gedankensystems gefunden. Unter beständigen Betheurungen seiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urtheil er alle seine Lehrsätze unterwerfen zu wollen erklärte, suchte er ein Asyl in Holland, das er nur verließ, um im äußersten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutschland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnsitz anzunehmen, wie er eine warme Freundin seiner Philosophie an der Gemahlin des unglücklichen Fürsten gefunden, gegen den er selbst einst mit am weißen Berg gestanden hatte. Einem solchen, von der Reformation selbst unabhängig gebliebenen Geist war es also bestimmt, den ersten Anstoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der selbst unsere Zeit nur entgegengeht.

Digitized by Google

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne gesagt wird, versteht man unter Vernunft das bloß natürliche Erkenntnißvermögen, dessen Functionen nicht frei, sondern von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Wo es sich dieser Voraussetzungen zwar bewußt ist, aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine Art von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie Platon bemerkt, Voraussetzungen zuläßt, und z. B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben. Auch in diesen Uebungen oder Künsten, wie er sie nennt (denn Wissenschaften will er sie nicht nennen), ist nach Platon die Vernunft, aber nicht die selbstherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, sondern der bloß durchwirkende, Dianoia[1], und wohl vermögen sie, zu dem Intelligiblen, nur der Vernunft selbst Zugänglichen zu ziehen, sie zwingen die Seele, oder gewöhnen sie, des Denkens selbst[2] sich zu bedienen, um zur Wahrheit selbst zu gelangen, ohne daß sie selber diese zu erreichen im Stande wären. Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung sondern das Princip selbst ist, sich zu erheben, träumen sie wohl von dem Seyenden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu sehen, mit wachenden Augen zu sehen, vermögen sie nicht[3]. Nur wo der Nus durchaus selbstwirkend Stoff wie Form von sich selbst nimmt, ohne durch Fremdartiges außer sich gezogen zu seyn, entsteht Episteme, die eigentliche, das

[1] *Νοῦν οὐκ ἰσχυεν περὶ αὐτὰ δοκοῦσι· σοὶ καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς· διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ' οὐ νοῦν ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ διάνοιαν οὖσαν.* De Rep. VI. fin. (nach Orelli).

[2] *Ἀγουσαι πρὸς τὴν νόησιν, ἑλκτικαὶ πρὸς οὐσίαν*, ebendaſ. VII, p. 522 P. — *προσαναγκάζουσιν αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν.* Ebendaſ. p. 526 B.

[3] *Ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.* Ebendaſ. p. 533 C.

Intelligible und das Princip ſelbſt erreichende Wiſſenſchaft. Dieſe alſo iſt das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr iſt die Dianoia, in der ja der Nus auch noch iſt, nur nicht in ſeiner Reinheit [1]. Dem Nus entgegen ſteht nun aber die bloße Meinung (δόξα), unter dieſer der Glaube (πίστις) und die Muthmaßung (εἰκασία), ſo daß der Glaube der Epiſteme, die Muthmaßung der Dianoia (der die ſogenannten apodiktiſchen Wiſſenſchaften erzeugenden Erkenntnißweiſe) [2] entgegenſteht.

Nach dieſen Erläuterungen darf ich als verſtändlich annehmen, wenn ich ſage: es mußte der älteren und der neueren Metaphyſik, die wir Bedenken tragen müßten auch nur als Dianoia im platoniſchen Sinn zu beſtimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was ſo eben bemerkt worden (daß ihre Beweiſe bloße Wahrſcheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in dieſem theils dem Glauben (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundſätze) theils der Muthmaßung zuzuweiſen genöthigt ſeyn könnten — es mußte, ſage ich, dieſer Metaphyſik ein Beſtreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieſelbe beruhte, und die ſelbſt nur ebenſo viele unbegriffene Vorausſetzungen (im platoniſchen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wiſſenſchaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft ſelbſt iſt, der Vernunft, inwiefern ſie ſelbſt das urſprüngliche, nichts außer ſich bedürfende, von ſich aus vermögende Erkennen iſt.

Einem fremden Geſetz unterworfen war die Vernunft in der mythologiſchen Religion, ebenſo iſt ſie es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber ſie iſt nicht weniger unfrei, indem ſie der unbegriffenen natürlichen Erkenntniß folgt, und ein nothwendiger Fortſchritt iſt es, daß ſie auch gegen dieſe ſich in Freiheit ſetzte. Wenn ſie aber ſo ſich

[1] Im Phädon iſt Platons Sprachgebrauch noch weniger ſcharf beſtimmt; dort braucht er αὐτῇ τῇ διανοίᾳ (p. 65 E.), αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ (p. 66 P.), wo er ſpäter αὐτῇ τῇ νοήσει (ſ. die vorletzte Anm.), auch αὐτῇ νοήσει de Rep. VII, p. 532 A. ſagt.

[2] De Rep. VII, p. 533 E. ss.

ſelbſt zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfalt und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, ſondern ebenfalls Wiſſenſchaft erzeugt, ſo kann dieſe nicht mehr eine beſondere Wiſſenſchaft ſeyn, dergleichen die mathematiſchen Disciplinen ſind und im Grund auch die Metaphyſik war; als Erzeugniß der Vernunft ſelbſt kann ſie auch nur die Wiſſenſchaft ſelbſt, die Wiſſenſchaft im Sinne Platons ſeyn, die, welche er in dieſem Zuſammenhang Sophia nennt; wir aber, weil doch nicht ſogleich als ihr Begriff auch ſie ſelbſt gegeben iſt, wollen ſagen: von da an werde Wiſſenſchaft geſucht, die Weisheit iſt; Philoſophie ſey der angemeſſene Ausdruck erſt für die Stufe nach der Metaphyſik, wenn die Autoritäten, auf denen dieſe beruht, ihr unbedingtes Anſehn zu verlieren anfangen, und der Erſte, der die Wiſſenſchaft in dieſem Sinn geſucht, ſey Descartes geweſen. Inwiefern ſodann dieſes Suchen zugleich das Beſtreben iſt, über alles, was bloß Vorausſetzung iſt, zu dem durch ſich ſelbſt gewiſſen Anfang zu gelangen, von dem aus erſt mit Sicherheit die geſuchte Wiſſenſchaft ſich erzeugen laſſe, ſey Descartes zugleich der, welcher zuerſt das Princip in dieſem Sinn geſucht. Die alte Metaphyſik hatte keinen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, kein Princip, von dem ſich ihr alles ableitet, ſie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortſchreitens und darin, daß ſie, wenn auch immer auf Vorausgegangenes ſich ſtützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenſtand von vorn anfing.

Hiemit alſo iſt offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geſchehen, die wir ja zum voraus auch die philoſophiſche genannt haben. Es iſt, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Vorausſetzungen freie, ſchlechthin von vorn anfangende Wiſſenſchaft (man könnte ſie ſelbſt mit einem chriſtlichen Ausdruck die *ἐπιστήμη ἄνωθεν γεννηθεῖσα* nennen), es iſt glaublicher, ſage ich, daß dieſe weiter und auch zum Begreifen des Chriſtenthums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten ſtehen geblieben iſt. Auch das Chriſtenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft ſelbſt (denn dann hörte alles Begreifen auf), ſondern der bloß natürlichen. Chriſtus preist den Vater, daß er es den Weiſen und

Verſtändigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart habe (ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Matth. 11, 25). Dieſen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher ſeyn, als die nichts Wiſſenden, wie Sokrates ein Nichtswiſſender iſt (im reinen Denken iſt noch nichts vom Wiſſen), die im Erkennen ganz auf die urſprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apoſtel mit denſelben Worten alle geiſtliche Weisheit und Verſtändigkeit (πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν πνευματικὴν) den Seinen erfleht [1], ſo können die Weiſen und Verſtändigen (σοφοὶ καὶ συνετοί) in den Worten Chriſti doch nur die bloß natürlich Weiſen und Verſtändigen ſeyn. Die chriſtlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterſcheiden ſelbſt zwiſchen verdunkelter und erleuchteter Vernunft. Verdunkelt iſt aber auch dem Platon der Nus in der bloßen Dianoia; denn er ſagt: für die mathematiſchen Disciplinen, die er oft Wiſſenſchaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müſſe er etwas finden, das dunkler ſey als Wiſſenſchaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dieß ſey Dianoia [2], wo ein angenommener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchſichtiger Stoff dieſer unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Teſtament von Vernunft in weniger günſtigem Sinn die Rede iſt, ſteht eben auch Dianoia [3], nie wird λόγος, wohl aber werden häufig die λογισμοί (2. Cor. 10, 5) genannt, Schlüſſe, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes ſagt, daß er höher iſt als alle Vernunft [4], höher alſo auch als die, in welcher nichts Verdunkelndes mehr iſt, die nur ſie ſelbſt iſt, oder wenn derſelbe Apoſtel Chriſti Liebe als alle Erkenntniß übertreffend beſchreibt [5], ſo kann hierin liegen, daß

[1] Col. 1, 9.

[2] Ἐναργέστερον μὲν ἢ δόξης, ἀμυδρότερον δὲ ἢ ἐπιστήμης, de Rep. VII, p. 533 D.

[3] Z. B. Col. 1, 21. (Eph. 2, 3 der Pluralis αἱ διάνοιαι). Die beiden ſind dem Apoſtel ἐσκοτωμένοι (vulg. ἐσκοτισμένοι) τῇ διανοίᾳ, Eph. 4, 18.

[4] ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, Phil. 4, 7.

[5] ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, Epheſ. 3, 19, wobei τοῦ Χριστοῦ offenbar genit. subj.

allerdings ihm etwas höher ſteht, als auch die wahre, das Chriſtenthum in ſeiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntniß, nämlich die große Sache ſelbſt; denn darauf iſt er vor allem bedacht, daß dieſe Sache bleibe und nicht zur bloßen Vorſtellung werde, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (1. Cor. 1, 17). Aber es iſt ja auch nicht geſagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wiſſenſchaft das ſchlechthin Letzte ſey und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber ſeyn möge, und wenn in uns ſelbſt etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen ſollte, ſo wird von dieſem erſt dann die Rede ſeyn können, wenn die Vernunftwiſſenſchaft bis an ihr Ziel geführt iſt, davon ſie aber noch weit entfernt iſt. Und eben dieſe Hinausführung wird unſere erſte Aufgabe ſeyn. Dieß iſt ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich ſage dieß abſichtlich, damit die, welche geſonnen ſind, uns zu folgen, ſich zum voraus mit der nöthigen Kraft und Ausdauer rüſten, die andern aber, welche dieß nicht wollen oder nicht vermögen, bei Zeiten zurückbleiben. Denn wie im Leben, ſo gibt es auch in der Wiſſenſchaft eine Feigheit und einen Muth des Entſchluſſes, und bei jeder ſchwierigen Beſteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der Mitte des Weges erſchöpft zurückbleiben.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den erſten Anſtoß gegeben zu dieſer von der Vernunft ſelbſt erzeugten Wiſſenſchaft, und der vor allem den ſelbſt nicht vorausſetzungsartigen, ſondern jede Vorausſetzung übertreffenden Anfang ſucht. Sein Weg zum Princip iſt — der Zweifel. Aber weil alles Zweifeln etwas vorausſetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, ſo ſcheint dieſes Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. „Ich zweifle, ich denke, alſo bin ich", dieß der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie ſie über die äußern Dinge nicht ſtattfinde. Aber: ich zweifle an dem Seyn der Dinge außer mir, alſo ſind ſie, iſt ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weiſe wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß alſo die Dinge auf gewiſſe Weiſe ſind, folgt allerdings aus dem Schluß; im „Ich bin" liegt aber auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewiſſe Weiſe bin;

dieſe Weiſe iſt ſogar als eine beſtimmte erkannt, es folgt ſogar nur, daß ich im Actus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, — nicht unbedingt: Sum, ſondern nur: Sum res cogitans (je suis une chose qui pense). Zweifel ſagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philoſophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige iſt: zurückweiſen, als nicht ſeyend betrachten alles nicht von der Vernunft ſelbſt Geſetzte — auf ſo lange bis es von dieſer aus erkannt und begriffen iſt. Dieſes Zurückweiſen muß aber dem „Ich bin" ebenſowohl gelten als dem daß Dinge ſind. Denn nicht bloß das mir, ſondern das an ſich zweifelhafte Seyn wird beiſeitgeſetzt — nicht für immer, ſondern bis ſeine Zeit gekommen iſt. An ſich zweifelhaft aber iſt alles, was nur ein ſeyn und nicht ſeyn Könnendes iſt. In der That auch gründet Carteſius durchaus nichts auf dieſe, wie die neueſten Enkomiaſten unter ſeinen Landsleuten ſagen, pſychologiſche Thatſache. Wahr wird ihm das im „Ich bin" ausgedrückte Seyn, und wahre Gewißheit erhält es für ihn ſelbſt doch erſt durch den Zuſammenhang mit dem, deſſen Daſeyn weder auf Erfahrung noch auf Schlüſſen beruht (dieß alles iſt als zweifelhaft erklärt), ſondern das ihm in Folge ſeines bloßen Gedachtſeyns iſt, gewiß iſt im reinen Denken, ohne daß dieſes aus ſich ſelbſt herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundſatz des ſich nur zu ſich ſelbſt verhaltenden Denkens (dem ſogenannten Grundſatz des Widerſpruchs). Das ſo Gewiſſe iſt ihm Gott, weil in dieſem das ſchlechthin vollkommene Weſen gedacht iſt, und er dieſes nicht wäre, wenn er nicht exiſtirte.

Man ſieht: Descartes will die Exiſtenz Gottes als die im reinen Denken geſetzte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einſchaltet (den, daß die Exiſtenz eine Vollkommenheit iſt[1]) und einen Schluß formirt. Das iſt alſo nicht der Gegenſtand, von dem Platon geſagt, daß ihn die Vernunft ſelbſt berühret[2]. Außerdem

[1] Im kürzeſten Ausdruck bei Malebranche: *l'existence étant une perfection*, elle est necessairement renfermée dans celui qui les a toutes. Meditations metaphysiques. Paris 1841. p. 57. — Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verſchiedenen Orten.

[2] οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται. De Rep. VI, p. 511 B.

ſcheint für Descartes an dem inhaltsreichſten Begriff des ſchlechthin vollkommenen Weſens nichts wichtig, als daß aus ihm die Exiſtenz folge; aber daß Gott „alles in ſich einſchließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Weſen iſt“, ſcheint vergeſſen, und des eigentlichen Zwecks, der Wiſſenſchaft, wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Weſen iſt, das alle Realität und Vollkommenheit in ſich vereinigt, ſo war es unerläßlich zu zeigen, wie aus einem ſolchen Weſen dieſe Welt von Einſchränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um deſſen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Seyende geſucht worden, das Begreifen des zweifelhaft Seyenden, verzichtend, gründet er ſein Fürwahrhalten der Dinge und ſelbſt der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematiſchen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenſte nothwendig auch das wahrhaftigſte Weſen ſey, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die ſpecielle Phyſik übergehend, als Poſtulat annimmt[1], daß Gott die Materie erſchaffen und gleich anfänglich in ſoviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil dieſe den Raum nicht ſtetig erfüllt haben würden, ſondern anders geſtaltete Theilchen von mäßiger Größe getheilt habe, da verliert ſich vollends jede Spur von Wiſſenſchaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derſelbe Carteſius iſt, der die erſten Meditationen geſchrieben.

Nicht viel anders iſt es mit dem nächſten Nachfolger, Malebranche, der, wenn er von Gott ſagt[2]: er hat alles was möglich, um ſo mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, theils auf welche Weiſe Gott im Beſitz der Allmöglichkeit iſt, theils welcher Uebergang von dieſer Allmöglichkeit zur Wirklichkeit ſey, der insbeſondere, wenn er wagt zu äußern (bei ſeiner ſonſt bekannten Denkart darf man die Aeußerung wirklich eine kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in

[1] So vollſtändig findet ſich wenigſtens bei Spinoza die Sache, der in ſeinen Cogitata Metaphysicis dem Carteſiſchen Syſtem eine wiſſenſchaftliche Geſtalt zu geben ſucht.

[2] Il a tout ce qui est possible. Medit. metaphys. p. 24.

Gott ist[1], um so mehr verpflichtet war, diesen Bezug nachzuweisen und zu erforschen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der Theilnahme (participation) und unvollkommenen Nachahmung des göttlichen Wesens komme, die er in den Dingen sieht, sucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch ist durch Malebranche ein wichtiger Schritt geschehen, wenn er selbst auch dessen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weise seines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit ist, in sich begreife, bricht er ab und sagt; er ist mit einem Wort das Seyende (il est en un mot l'Être)[2]. Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß „das Seyende" nicht im generischen Sinn gemeint ist, wiewohl er die Unvorsichtigkeit hat, auch zu sagen: Gott sey la généralité, l'être en général (einmal wenigstens l'être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrscheinlich das Ens der Scholastiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum ist, von dem sie ausgehen und das sie als das in jedem Betracht Unbestimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt sich durch wörtliche Uebereinstimmung, wo er von der Idée vague de l'être en général spricht, die unserem Geist innig gegenwärtig sey[3]; denn ganz so sprechen die Thomisten von dem ens in genere[4]; und eben dahin ist zu rechnen, wenn er für den positivsten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'être indeterminé, l'être sans restriction. Aber derselbe Malebranche sagt doch auch: Gott ist nicht ein solches oder solches Wesen, er ist weit eher alles Seyende, il est bien plutôt tout être, omne ens oder omnia entia, wie sich die von ihm selbst gebilligte lateinische Uebersetzung ausdrückt[5].

[1] Recherche de la verité, L. III, Ch. 9.

[2] S. Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. — Bemerkt sey gelegentlich, daß uns das Seyende auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das französische l'Être; wo von jenem die Rede, müßte französisch dieses gesetzt werden.

[3] Rech. de la V. L. III, Ch. 8, nicht bloß in der Aufschrift, sondern auch im Text.

[4] Man vergl. S. 4, *Rentz* philosophia ad mentem D. Thomae Aquin. gleich die ersten §§.

[5] R. de la V. z. B. III, 9 extr. Entretiens i. c.

Recht verstanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieses, daß Gott das Seyende ist, der wichtigste Schritt, die größte Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als bloßes Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Beweise der früheren Metaphysik zufrieden gestellt hatten. Gott kann nicht bloßes Einzelwesen seyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott seyn; für das bloße Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft. Aber ja nicht bloß zu der Wissenschaft, auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das allgemeine Wesen ist. Freilich nicht das Seyende im abstracten, bestimmungslosen, sondern im bestimmungsvollsten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt was zum Seyn gehört, das vollendet Seyende, τὸ παντελῶς ὄν, wie es Platon genannt hat.[1]

Descartes wollte das im reinen Denken, insofern unabhängig von dieser oder jener Wissenschaft, gesetzte Seyn als Anfang, aber der unvollkommen verstandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wissenschaft selbst ohne Folge. Gott ist das Seyende (in eben bestimmtem Sinn), sagt nicht eigentlich: Gott Ist; es ist, wie Sie selbst sehen, kein Existentialsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz. Aber dieses das-Seyende-seyn ist auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes überhaupt, wie Descartes es durch das sogenannte ontologische Argument beweisen haben wollte, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte; wir können es auch das reine Vernunftseyn oder das in die Idee eingeschlossene Seyn Gottes nennen, denn das Seyende als das schlechthin Allgemeine ist nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin, die Idee selbst; soweit also Gott nur das Seyende ist, soweit Ist er auch nur in der Idee, — ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken gesetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seyende-seyn ist also auch ein Seyn, nicht ein Seyn, das eine der Vollkommenheiten ist, die in Gott vereinigt sind, sondern das seine Vollkommenheit selbst

[1] De Rep. V, p. 477 A.

iſt, denn das Seyende ſeyn iſt eben: das Vollkommene, das Vollendete ſeyn. Auch ein Beweis iſt hier nicht, denn es iſt das unmittelbar von der Vernunft geſetzte Seyn, in allem Beweis aber iſt eine Vermittlung, aber beſonders nicht ein Beweis der Exiſtenz Gottes, wie dieß bis jetzt allgemein verſtanden wird, nämlich der Exiſtenz Gottes überhaupt; es gibt keinen ſolchen Beweis der Exiſtenz Gottes überhaupt, denn es gibt keine Exiſtenz Gottes überhaupt. Gottes Exiſtenz iſt gleich und unmittelbar eine beſtimmte; vom unbeſtimmten Seyn Gottes iſt nicht fortzuſchreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur Wiſſenſchaft gelangen. Anders nach der eben freilich vorerſt mehr angedeuteten als ausgeſprochenen Anſicht. Mit dieſer iſt unmittelbar ein Fortgehen, von der Exiſtenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er ſelbſt, ſondern als das ſchlechthin Allgemeine iſt, zu dem Seyn, in welchem er als Er ſelbſt iſt, von dem im Seyenden eingewickelten zu dem aus dem Seyenden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu ſagen iſt, daß er das Seyende, ſondern daß er das iſt was das Seyende iſt.

Das letzte Ergebniß dieſer Unterſcheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerſt nur mit Zurückhaltung ausgeſprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müſſen auch in der Idee ſchon Gott und das Seyende unterſchieden ſeyn, unterſchieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher ſchon in ſeinem das-Seyende-Seyn als ein für-ſich-ſeyn-Könnendes, Abſonderliches (ein *χωριστὸν* im ariſtoteliſchen Sinn) gedacht ſeyn. Von einer ſolchen vorerſt nur begrifflichen Unterſcheidung iſt bei Descartes keine Spur, eine erfolgloſe, ſchnell verwehte aber wenigſtens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterſcheidet: die göttliche Subſtanz abſolut genommen und ſofern ſie ſich auf die Creaturen bezieht und durch ſie participabel iſt. Dieß könnte in unſerer Sprache auch

La substance divine prise absolument et en tout que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterſcheidung iſt von Thomas von Aqu. genommen, der ſagt: Potest cognosci Deus non solum secundum *quod est in se*, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. S. die

ſchwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seyenden Theil haben, aber nicht an dem was das Seyende iſt, dieſes ſey ſchlechterdings imparticipabel. Irgend eine Unterſcheidung mußte er machen, wenn er ſich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott nichts als die abſolute Subſtanz iſt, le miserable Spinoza, deſſen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu nennen. Allein dieſe Unterſcheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott ſagt, er ſey alles Seyende, und ſich ſelbſt die Frage entgegenſetzt, wie dieſes in gewiſſem Sinn alle Dinge-Seyn ſich mit der abſoluten Einfachheit des göttlichen Weſens vertrage, antwortet er: das begreife kein endlicher Geiſt[1]. Da indeß Gott doch in einem gewiſſen Sinn alle Dinge ſeyn ſollte, ſo entſtand wenigſtens die Frage: in welchem Sinn? Die bekannte Antwort darauf war, daß wir alle Dinge nur in Gott ſehen, alſo daß ſie außer Gott gar nicht vorhanden ſind.

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte ſich Spinoza entzogen; auf welche Weiſe, wollen wir deutlich machen, denn ſo leicht als viele es ſich jetzt einbilden, iſt er doch nicht zu faſſen.

Spinoza ſagt: Gott iſt die allgemeine, die unendliche Subſtanz, ganz wie wir ſagen: Gott iſt das Seyende. Dächte man ſich nun hierbei gar keine Unterſcheidung, ſo hätte er den beſonderen Namen „Gott" füglich entbehren können. Man müßte inſofern bei ihm doch eine Unterſcheidung vorausſetzen. Allein er macht jede Unterſcheidung überflüſſig, indem er ſagt: Gott iſt nur, indem er die unendliche Subſtanz iſt, er hat kein von ſeinem die-Subſtanz-Seyn abſonderliches Seyn; denn dieß

Stelle in R. de la V. L. IV, ch. 11. Wie Thomas dieſe similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

[1] C'est une propriété de l'Être infini, d'être *un* et en un sens *toutes choses*, c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par differents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

iſt der Sinn des Worts, daß in Gott Weſen und Seyn Eins ſind[1]. Die Unterſcheidung wäre alſo bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterſcheidung vorausgeſetzt, wüßte er Gott kein anderes als das ewige oder Vernunft-Seyn (das die-unendliche-Subſtanz-Seyn). Alles iſt ewig. Aus dem ewigen, alſo dem reinen Vernunft-Seyn können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der Natur (dem Weſen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſind. Eingeſchloſſen in das ewige Seyn hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältniß als das der bloß weſentlichen, nicht der wirklichen Urſache. Aber auch dieſe rein logiſche Folge wird bloß verſichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Subſtanz iſt von keinem, wie man erwarten ſollte, durch das reine Denken gewonnenen Inhalt erfüllt, der Begriff des vollkommenſten Weſens verſchwunden, wenn man nicht einen Reſt deſſelben in der Andeutung einer unbeſtimmbaren Menge göttlicher Attribute ſehen will, von denen uns durch Erfahrung nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt ſeyen. Hier iſt ein völliges Abbrechen von ſtreng rationaler Entwicklung (die ſchreiendſte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftſtandpunkt ſich zu erheben, um ſo wieder in die Erfahrung zurückzufallen.

Aber — wir dürfen dieß nicht überſehen — die große Beſtimmung, daß Gott das allgemeine Weſen iſt, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Maſebrauche nur ſchwach vertreten war, mußte — ſo iſt der Gang menſchlicher Dinge — von Spinoza zum alles verſchlingenden, Wiſſenſchaft und Religion gleicherweiſe verzehrenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen.

[1] In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.

Zwölfte Vorlesung.

Wir haben gesehen, wie die von Descartes ausgegangene Bewegung nicht über den Anfang hinauskommen; auf dem Wege zur Wissenschaft diesseits stehen bleiben sollte, Spinoza aber, indem er die Unbeweglichkeit des Princips aussprach, eigentlich kein anderes System übrig ließ, als das eines absoluten wissenschaftlichen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann gegenüber den blinden Bestrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleistung auferlegt, der es sich seiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.

Nach der eingetretenen, nicht sofort überwindlichen Stockung blieb zweierlei übrig: auf alles Metaphysische verzichten, als einzige Quelle die Erfahrung anzuerkennen und aus ihr selbst die zu jeder Erkenntniß nothwendigen Begriffe abzuleiten, oder zu dem alten Verstandesweg der früheren Metaphysik zurückkehren. In der ersten Richtung ging England voran, Frankreich folgte. Wir haben inzwischen erlebt, daß in dem Vaterlande des Descartes ein Theil der muthvollen Geister wieder eine Metaphysik fordert, wenn auch mit dem Vorbehalt der Initiative durch die Erfahrung. Ob dießmal England folgen wird, steht dahin. Auf alle Anregungen in diesem Sinne, woran es nicht gefehlt — ich erinnere an Coleridge — hat es die Antwort: „Ich bin reich und gar satt und darf nichts“[1]. Der Welthandel, die ungeheure Entwicklung des Kunstfleißes, die unablässige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung seines politischen Lebens, im Verein mit einer dunkeln, barbarischen Rechtsgelehrsamkeit und einem starren Kirchenthum, nehmen von einer Seite so viele Geister

[1] Bedarf nichts, Off. Joh. 3, 17.

in Anſpruch, und geben von der andern Seite allen Verhältniſſen eine ſolche Feſtigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchſten Wiſſenſchaft unvermeidlich verbunden ſcheinen, ſich zu unterwerfen, und mit Behagen entbehrt, worauf ſeit ſo langer Zeit die Deutſchen einen ſo hohen Werth legen.

Den anderen Weg ſchlug Deutſchland ein: die Metaphyſik fiel ihm als Erbe zu, mit ihr die wenig beneidete Führung in wiſſenſchaftlicher Philoſophie. Zunächſt aber mußte die hergebrachte Metaphyſik ſchon darum in einen ziemlich weiten und unbeſtimmten Eklekticismus ſich umwandeln, weil ſie nicht vermeiden konnte, die neuen durch Descartes in die Philoſophie gekommenen Elemente aufzunehmen, wie jetzt neben den andern durchgängig mit auf Erfahrung beruhenden Argumenten der von Descartes geltend gemachte ontologiſche Beweis ſeine Stelle hatte; von der andern Seite hatte der engliſche und franzöſiſche Empirismus der Philoſophie eine entſchieden ſubjektive Richtung, nämlich die Richtung auf Unterſuchung des Urſprungs der nothwendigen Begriffe gegeben; Locke, der den Begriff der Subſtanz, Hume, der den der Urſache wankend gemacht, bewirkte damit, daß dieſe Begriffe nicht mehr wie in der ehemaligen Metaphyſik ſich einfach vorausſetzen ließen; ſie ſelbſt mußten begriffen ſeyn, und waren Gegenſtände wie andere, nicht mehr Principien. Es wurde daher insbeſondere die Verhandlung über die angebornen Begriffe ein Hauptkapitel dieſer neueren Metaphyſik.

Eine andere, mehr äußere Erweiterung wurde ihr durch die Erfindungen oder Hypotheſen unſeres Leibniz, deren Urheber vielleicht weniger die Abſicht hatte, ſich ſelbſt geltend zu machen, als die Hauptfrage einſtweilen in größere Ferne zu rücken: gegen einen berühmten Theologen ſollte er ſelbſt deß keinen Hehl gehabt haben, daß es ihm wenigſtens mit der Theodicee mehr Spiel als Ernſt geweſen[1]. Wie dem ſeyn mag, ich wäre eher geneigt anzunehmen, daß die monadologiſchen Theoreme, die präſtabilirte Harmonie und was weiter daran hängt,

[1] S. in Des Maizeaux, Recueil de diverses pièces, T. I, das Avertissement zur 3. Ausgabe S. XXII ss.

ſolche geiſtreiche Spiele und Nebenerfindungen geweſen, die auch ihres Zwecks nicht verfehlten (denn wie lang und viel und ohne allen Nutzen iſt über ſie hin und her geſtritten worden!), und daß dagegen die Theodicee das eigentlich philoſophiſche Werk des berühmten Mannes geweſen ſey, wenn ſchon das darin enthaltene Syſtem einen ſo allbefähigten Geiſt allerdings nicht befriedigen und er das wohl auch gelegenheitlich konnte merken laſſen[1]. Wer die Wichtigkeit der Ausdrücke in der Philoſophie kennt, wird es nicht kleinlich finden, wenn ich bemerke, daß Leibniz eingeführt hat, ſtatt: das vollkommenſte, oder gar: das unendliche Weſen, zu ſagen: das abſolute Weſen; darin konnte wenigſtens das vollendet-, alſo das beſchloſſen-Seyn, damit der durchgängig beſtimmte Inhalt angedeutet ſeyn, wiewohl das Gleichniß, wie es Leibniz vom abſoluten Raume hernimmt, dieß wieder aufhebt. Vorausgegangen war allerdings Giordano Bruno; aber unſere gegenwärtige Unterſuchung iſt keine literariſche, wir haben auch nicht gefragt, was und wieviel Descartes dem edlen Geiſte verdankte, der wenige Jahre ehe er geboren wurde, ſein unruhiges Leben in den Flammen geendet hatte[2].

Solange es in der alten Metaphyſik ſich bloß um das Daſeyn Gottes handelte (den Begriff nahm ſie aus der Ueberlieferung), ließ der alte Kanon: Existentia est singulorum[3] an Gott nur als Einzelweſen denken. Mit Descartes wendete ſich die Sache: Gott ſollte exiſtiren, weil er das vollkommenſte Weſen iſt. Wenn aber bloß deßhalb exiſtirend, weil er dieſes, d. h., wie ſich gleich bei Malebranche zeigte,

[1] Man vergleiche z. B. ſeine eigenen Aeußerungen über die Theodicee in dem Schreiben an Remond, bei Des Maizeaux T. II, p. 133, z. B.: j'ai eu soin, de tout diriger à l'édification.

[2] Leibniz hat den fraglichen Ausdruck in einem Schreiben über Malebranche: Ce Père disant que Dieu est l'Etre *en général*, on prend cela pour un Etre vague et notional, comme est le genre dans la Logique, et peu s'en faut, qu'on ne l'accuse d'Athéisme; mais je crois, que ce Père a entendu non pas un Etre vague et indéterminé (man ſ. jedoch oben S. 272), mais *l'Etre absolu*, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'Espace absolu et sans bornes diffère d'un Cercle ou d'un Quarré. Rec. de Maizeaux T. II, p. 545.

[3] Das Allgemeine exiſtirt nicht: Exiſtenz iſt des Einzelweſens.

das allgemeine Wesen ist, so existirt er nicht so, daß das Seyn von ihm auszusagen ist. Um es von ihm aus, d. h. so zu sagen, daß er dabei Terminus a quo wäre, müßte er noch etwas anderes als das Seyende seyn. Nach Spinoza aber ist Gott nicht bloß das allgemeine Wesen, sondern er ist nichts anderes, er ist nur das Seyende. Das war also in gewissem Sinn allerdings Atheismus zu nennen. In gewissem Sinn. Denn durch ihn war wenigstens die Substanz der Religion gerettet, während in dem Verhältniß, als auf der einen Seite die frühere Abhängigkeit von der Offenbarung sich verloren hatte, auf der andern das freie Denken wenigstens so weit zu seinem Recht gekommen war, daß es bis dahin begrifflose und unverstandene Vorstellungen, wie die eines intelligenten Welturhebers nicht mehr durch Syllogismen als eine Art bloß äußerer Autorität sich aufdrängen ließ, — es zuletzt nichts mehr kosten konnte, eine Existenz vollends verschwinden zu lassen, die allen Werth und alle Bedeutung verloren hatte. So entstand der formelle Atheismus — wir können ihn den Atheismus vulgaris nennen —, gegen den der materielle des Spinoza Religion war.

Man muß diesen Unterschied kennen, um zu verstehen, wie ein Geist wie Goethe bis zu seinem Ende an Spinoza festhielt, auch Herders Vorliebe erklärt sich so, aber zumal Lessings Spinozismus, den F. H. Jacobi vor die Welt brachte, ein Mann, der selbst von dem Unvermögen syllogistischer Wissenschaft so durchdrungen war, daß er den Glauben an den Gott, mit dem man rede, und der einem antworte, mit dem man, in J. G. Hamann'scher Ausdrucksweise zu reden, gleichsam auf Du und Du seyn könnte, kurz zu dem ein persönliches Verhältniß möglich wäre, nur auf sein individuelles Gefühl zu gründen wußte (denn, er habe das Gefühl zum Princip, also zu etwas Allgemeinem gemacht, ließ sich eigentlich nicht sagen). Das war also für ihn, der sich von einer andern Wissenschaft als der der alten Metaphysik oder einer in Spinozas Sinn demonstrativen keine Vorstellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich diese Berufung auf das Gefühl der Wissenschaft nicht nützen, sollte sie wenigstens zur Erklärung davon dienen, daß er kein überzeugter Wolffianer, wie Moses

Mendelssohn, und doch auch nicht ein Spinozist sey, wie Lessing. Später als bereits ein anderer Geist in die Zeit gekommen, und an die Stelle der bloß vermittelnden die von sich aus setzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, sprach er von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes, offenbar bloß um sich der Zeit mehr gleich zu stellen; denn ein speculativer Verstand war nicht dabei, indem er dieses unmittelbare Vernunftwissen weder aus dem Wesen der Vernunft noch aus der Natur Gottes, sondern bloß aus dem äußern Umstand ableitete, daß allein der Mensch von Gott wisse. Denn hatte es mit diesem unmittelbaren Vernunftwissen einen wahren Verstand, so war auch sogleich einzusehen, daß der Gott, den der Mensch nur in einem solchen Wissen besitzen kann, selbst in die Vernunft eingeschlossen seyn mußte, und daher soweit nur das allgemeine Wesen, nicht der persönliche seyn konnte. Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft, nach eigenem Willen zu seyn. Nun blieb allerdings übrig zu sagen, was jenes unmittelbare Vernunftwissen nicht gewähre, werde durch die Wissenschaft erreicht, deren Sache sey es, den in dem Vernunftwissen eingeschlossenen Gott aus diesem heraus in das eigene Wesen, also in die Freiheit und Persönlichkeit zu führen. Aber dem Reden vom unmittelbaren Vernunftwissen folgt unmittelbar das alles niederschlagende Wort: „Aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten". Denn daß es selbst durch Wissenschaft nicht ermittelt sey, liegt schon in der Bestimmung des unmittelbaren. Begreiflich, wenn ein solches unklares und sich selbst widersprechendes Reden sich höchstens eine episodische Bedeutung erwerben konnte. Vom höhern Standpunkt indeß war in allem seit Descartes Versuchen eher Stillstand als Fortschritt.

Descartes hatte die alte, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft aufgebaute Metaphysik nur eben erschüttert, und auch dieß nur vorübergehend. Denn war ihm erst die wirkliche Existenz einer Sinnenwelt und die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze durch Gott verbürgt, so konnte auf dem gesicherten Boden die Metaphysik ihr altes Geschäft wieder von vorn anfangen, aufgehoben war ihr Standpunkt nicht. Ueber

den ganzen Standpunkt hinweg heben, die Vernunft aus der Selbstentfremdung des bloß natürlichen, d. h. unfreien Erkennens zu sich selbst zurückzubringen, war einer ins Innere dringenden, das ganze System der natürlichen Erkenntniß und deren Quellen von Grund aus untersuchenden Kritik vorbehalten, und der Mann, der dieses leistete, war unstreitig mehr als bloß ein zweiter Carteſius.

Wer in Kants Kritik der reinen Vernunft eintritt, begegnet sogleich und in derselben aufsteigenden Folge den drei von uns bezeichneten Autoritäten der alten Metaphysik: Erfahrung (bei Kant Sinnlichkeit), Verstand und Vernunft. Die letzte ist ihm zwar nicht mehr das bloß formelle Vermögen zu schließen, sie ist ihm productiv, wie er sie nennt, Ideen erzeugend, aber gleichwie sie als Vermögen zu schließen ihre Prämissen theils in der Erfahrung, theils im Verstand, den allgemeinen Grundsätzen hatte, ist sie als Ideen erzeugend so wenig reine Vernunft, wie sie Kant gleichwohl nennt, daß sie vielmehr Sinnlichkeit und Verstand zu Voraussetzungen hat, und es daher natürlich mit dem, was den Kreis derselben überschreitet, nie weiter als zu bloßen Ideen bringen kann, welche zwar dienen, den Stoff der Anschauung unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen, dem Verstande die oberste Regel für die Erfahrung zu geben, aber selbst keine Erkenntniß gewähren. Es gibt auf diese Weise überhaupt nur Erfahrungs- und Verstandes-, aber durchaus keine Vernunft-Erkenntniß. Die höchste dieser Ideen hatte Descartes zwar nur, damit ihm durch sie die natürliche Erkenntniß verbürgt sey, aber er hatte sie soweit doch als Princip gewollt. Die neuere, wie bemerkt eklektische Metaphysik konnte Descartes ontologischen Schluß nicht wohl übergehen, aber da sie in ihm nur einen Beweis für das Daseyn Gottes sah, wußte sie ihm keine andere Stelle, als in der natürlichen Theologie, wodurch er anstatt an den Anfang ans Ende der Wissenschaft kam. Eben dort fand ihn Kant, dessen Kritik sich dem Gang dieser Metaphysik aufs Engste anschloß. Zuletzt aber sollte eben dieser Begriff doch die Brücke werden, über welche die Wissenschaft aus der Schranke der bloß dienenden, auch nach Kant nur instrumentalen Vernunft in das Gebiet der freien, von sich

aus ſetzenden, nur ſich ſelbſt folgenden Vernunft gelangte. Dazu diente insbeſondere, daß Kant — den wir übrigens auch darum mit Recht preiſen, weil er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszuſprechen, daß Gott als einzelner Gegenſtand gewollt werde, und nicht die bloße Idee, ſondern das Ideal der Vernunft ſey — daß eben dieſer der von ſeinem Vorgänger ganz vernachläſſigten Seite des Begriffs, wornach nämlich das vollkommenſte Weſen zugleich den Stoff, die Materie alles möglichen und wirklichen Seyns enthalten ſollte, den eindringendſten Scharfſinn und eine Sorgfalt widmete, durch welche die ganze Bedeutung des, wie Kant ihn nennt, alles beſtimmenden Begriffes offenbar wurde [1].

Carteſius hatte den Begriff des vollkommenſten Weſens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: Wir alle haben die Vorſtellung eines höchſt intelligenten, ſchlechthin vollkommenen Weſens, zu deſſen Begriff gehört, daß es exiſtire. Die hieraus folgende Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz konnte aber die urſprüngliche Zufälligkeit des

[1] Goethe in der bekannten Schrift über Winckelmann äußert einmal: es habe ſich in der wiſſenſchaftlichen Welt der von Kant ausgegangenen Bewegung ungeſtraft niemand entziehen können, der Philolog allein etwa ausgenommen. Unſtreitig war den Namen des Philologen nach dem großen Maßſtab genommen, den Fr. A. Wolf dafür aufgeſtellt hatte. Es iſt indeß nicht meine Abſicht, in den möglichen Sinn des vielleicht ſehr zufälligen Ausſpruchs einzudringen; wohl aber möchte ich daran die Erwähnung einer unläugbaren Thatſache knüpfen, dieſe nämlich, daß ſeit Kants Unternehmen unter den verſchiedenen Verſuchen die Philoſophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme ſich zu erfreuen hatte, der nicht in genetiſchem Zuſammenhang mit Kant geſtanden hätte, indeß jeder, der aus der Continuität dieſer Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich ſich iſolirte und ſeinem Standpunkt höchſtens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringſte Wirkung auszuüben. Es ſind aber die zahlreichen Geſchichtſchreiber, welche die neueſte Philoſophie ſeit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetiſchen Zuſammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorſtellen, ſind auch die weniger abſchließend urtheilenden wenigſtens nicht im Stande, im Gebäude des Kantiſchen Kriticismus den beſtimmten Punkt anzugeben, an den die ſpätere Entwicklung ſich als eine nothwendige Folge anſchloß. Dieſer Punkt findet ſich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.

Begriffs nicht aufheben. Kant dagegen zeigt, daß es eine aus der Natur der Vernunft ſelbſt folgende und zu jeder verſtandesmäßigen Beſtimmung der Dinge unentbehrliche Idee iſt, die ſich unwillkürlich zum Begriff eines ſolchen Weſens fortbeſtimmt, womit freilich nicht die Exiſtenz desſelben, aber wenigſtens deſſen Vorſtellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird.

Das Erſte für jedes Ding, ſo fängt Kant ſeine Entwicklung an, iſt, daß ſein Begriff ein überhaupt möglicher, kein in ſich widerſprechender iſt. Dieſe Möglichkeit beruht alſo auf dem bloß logiſchen Princip, daß von je zwei contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicaten jedem Ding nur eines zukommen kann, und iſt eine lediglich formelle. Die materielle Möglichkeit eines Dings dagegen beruht auf ſeiner durchgängigen Beſtimmtheit, d. h. daß es durch alle möglichen Prädicate hindurch ein beſtimmtes iſt, indem von allen einander entgegenſtehenden je eines ihm zukommen muß. Ein jedes Ding wird entweder körperlich ſeyn oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organiſch oder unorganiſch, wenn unorganiſch, ſtarr oder flüſſig, wenn ſtarr, der Grundgeſtalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper ſeyn müſſen, der ihm zu Grunde liegt, z. B. die Pyramide oder der Cubus; immer aber wird die ihm zugeſchriebene jede andere ausſchließen. Hier werden alſo nicht Begriffe unter ſich bloß logiſch, ſondern es wird das Ding ſelbſt mit der geſammten Möglichkeit, mit dem Inbegriff aller Prädicate verglichen, welcher die nothwendige Vorausſetzung jeder Beſtimmung iſt, und weil das Beſtimmen Sache des Verſtandes iſt; nur als Idee in der Vernunft ſeyn kann, durch welche dieſe dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt [1].

Hier war es nun, wo, wenn es Kant überhaupt um das wirkliche Seyn und nicht die bloße Vorſtellung zu thun war, die Bemerkung ihre Stelle finden mußte, daß ein ſolcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 571—73 der erſten Ausgabe; die ſpäteren zeigen hier keine Abweichung.

für ſich ſeyn Könnendes iſt; nach Kants eigenem Ausdruck die bloße Materie, der bloße Stoff aller beſonderen Möglichkeit, iſt er von der Art deſſen, was nach Ariſtoteles nie für ſich, ſondern nur von einem Anderen zu ſagen iſt[1]. Sollte er ſeyn, ſo müßte etwas ſeyn, von dem er geſagt würde, und dieſes Etwas könnte nicht wieder bloße Möglichkeit, dieſes müßte ſeiner Natur nach Wirklichkeit, und könnte daher auch nur Einzelweſen ſeyn. Allein Kant macht gar nicht die Vorausſetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten ſey. Die urſprüngliche Abſicht der Vernunft, ſagt er, war bloß und allein, ſich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorſtellen zu können; zu dieſem Ende aber reicht der Begriff von aller Realität hin, ohne daß wir berechtigt wären zu verlangen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſey und ſelbſt ein Ding ausmache; dieſes Letztere ſey eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unſerer Idee in einem Ideal als einem beſonderen Weſen zuſammenfaſſen, ohne alle Befugniß, denn nicht einmal als Hypotheſe ein ſolches Weſen anzunehmen ſind wir berechtigt. Zwar iſt der Fortgang von der Idee zum Ideal kein ganz willkürlicher; denn bei näherer Unterſuchung findet ſich, daß die Idee von ſelbſt eine Menge Prädicate ausſtößt, die als abgeleitete durch andere ſchon gegeben ſind, oder die neben andern nicht ſtehen können; und weil zu den abgeleiteten vorzüglich alle gehören, die auf einer Einſchränkung beruhen und ſoweit ein bloßes Nichtſeyn ausdrücken, ſo wird in Folge der angenommenen Läuterung die Idee in ſich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Poſition iſt, ſie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als alles was zum Seyn gehört, und da was zum Seyn gehört, wenn es überhaupt ſich beſtimmen läßt, dem Seyn voraus, alſo a priori beſtimmt werden muß, ſo wird ſich die Idee zu einem durchgängig a priori beſtimmten Begriff zuſammenziehen, der zufolge der bekannten Definition, nach welcher das Individuum das allſeitig beſtimmte Ding (res omnimode determinata) iſt, zum Begriff von einem einzelnen Gegenſtand

[1] *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.* Metaph. VII, 10, p. 146, 20.

wird, der, indem er so zu sagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädicate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich begreift. Ein solches allein durch die Idee bestimmtes Ding wird mit Recht das Ideal der reinen Vernunft genannt werden, und es bedarf keiner weiteren Erklärung, inwiefern ebendasselbe zugleich das allerrealste und vollkommenste Wesen zu nennen seyn würde [1]. So scheint die Fortbestimmung zum Ideal wenigstens innerhalb der Idee selbst vorzugehen. Eigentlich aber ist sie doch unser Werk. Es ist uns nur natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realisiren, d. h. diesen Inbegriff als existirend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasiren, d. h. zum einzelnen Ding „zuzuspitzen", endlich weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, durch Personification bis zur höchsten Intelligenz zu erheben [2].

Dieser Fortgang ist ein natürlicher [3], aber der doch nichts Objectives an sich hat, und uns in Ansehung der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzug in völliger Unwissenheit läßt [4].

Kant läßt sich durch diesen Ausgang demnach nicht abhalten, zu zeigen, was mit einem solchen Wesen zu erreichen stünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es „als Hypothese anzunehmen". Das Nächste unstreitig, daß von der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte sich ableiten ließe, wie sie in eingeschränkten Wesen sich findet. Das Wesen, das, weil alles als von ihm bedingt unter ihm steht, das Urwesen, als alles begreifend das Wesen aller Wesen zu nennen wäre, verhielte sich dabei als Urbild (Prototypon), die abgeleiteten Wesen als Abbilder (Ectypa), die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem nähmen, um ihm in verschiedenen Abstufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig auszudrücken. Unterschieden

[1] Kr. d. r. V. S. 573–77.
[2] Ebendas. S 583 Anm.
[3] Kr. d. r. V. S. 581.
[4] Ebendas. S. 579.

von ihm könnten sie nur durch Verneinungen seyn, wie alle Figuren nur eben so viele Arten sind, den unendlichen Raum einzuschränken (das Leibnizische Gleichniß). Doch nicht durch Einschränkung des Urwesens selbst dürfte die Mannichfaltigkeit entstehen, nur das Materielle der Idee ließe sich als Substrat der Einschränkung denken. Dieß würde eine Unterscheidung voraussetzen, wie wir sie früher auch bei Malebranche angedeutet, aber nicht erklärt fanden. Allein auch für Kant ist ja zwischen dem Inbegriff aller Realität (der Materie der Einschränkung) und Gott kein wirklicher Unterschied, jener hat bloß für unsere Vorstellung sich zu einem durchgängig bestimmten Ding, einem Individuum, zusammengezogen. Auch scheint Kant die mechanische Erklärung durch Einschränkungen, ähnlich denen des unendlichen Raums durch geometrische Figuren, doch nicht als ausreichend anzusehen, da er in der Folge äußert: das Urwesen (offenbar das Urwesen selbst) liege den Dingen doch nicht eigentlich als Inbegriff, d. h. wohl materiell, zu Grunde, die Mannichfaltigkeit der Dinge müsse vielmehr als die vollständige Folge aus ihm betrachtet werden, zu welcher die ganze Sinnenwelt zu rechnen seyn würde, die zur Idee des höchsten Wesens als ein Ingrediens nicht gehören könne. Immer jedoch würde, wenn der Stoff zu allen möglichen Prädicaten in der Idee eines einzigen Dinges vereinigt seyn solle, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung eine Affinität alles Möglichen und Wirklichen bewiesen seyn [1].

Diejenigen unter Ihnen, welche mit den nachkantischen Entwicklungen bekannt sind, mögen hier leicht die Keime später wirklich hervorgetretener Gedanken zu erblicken glauben. Indeß ist bei Kant dieß alles bloß hypothetisch gesprochen, und gar vieles mußte vorhergehen, ehe sich an eine wirkliche Ableitung denken ließ, der Stoff zu einer solchen gegeben war. Denn so ist der bloße „Inbegriff aller Möglichkeiten" noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmtem gelangen ließe. Das Nächste wäre, als die Correlate dieser Möglichkeiten die wirklich existirenden Dinge nehmen

[1] Kr. d. r. V. S. 578. 579. 572 Anm.

und als deren Möglichkeit die verschiedenen Arten zu seyn erklären, die sie in sich ausdrücken; denn eine andere Art zu seyn hat das Unorganische, eine andere das Organische, in dessen Umkreis wieder eine andere die Pflanze, eine andere das Thier. Wer fühlt aber nicht, daß diese Arten zu seyn unmöglich ursprüngliche seyn können? Anzunehmen ist vielmehr, daß diese durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt sich ableiten von ursprünglichen, nicht mehr zufälligen, sondern zur Natur des Seyenden selbst gehörigen Unterschieden desselben. Denn solche Unterschiede stellen sich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z. B. sagen, daß das bloße reine Subjekt des Seyns **nicht** das Seyende sey, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieses das erste dem Seyenden Mögliche sey, nämlich Subjekt zu seyn. Denn was immer Objekt, setzt das voraus, dem es Objekt ist. Zwar wenn Subjekt, so kann es nicht in demselben Gedanken, oder, wie man zu sagen pflegt, zugleich, das im ausdrücklichen Sinne seyende seyn, es ist mit einer Beraubung gesetzt, aber nur einer bestimmten Art des Seyns, nicht des Seyns überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtseyende auch nur Subjekt seyn? Eine andere Art des Seyns ist die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes das bloß wesende nennen; auch das wird manchen ungewohnt scheinen, wenn wir das eine als gegenständliches, das andere als urständliches Seyn bezeichnen; das aber wird man verstehen, wenn wir sagen, mit der einen Art sey das Seyende das bloß Sich, mit der andern das außer Sich seyende.

Eine Beraubung also ist mit dem bloßen Subjekt gesetzt; Beraubung aber ist keine unbedingte Verneinung, und schließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in sich, wie wir dieß, wenn Zeit dazu ist, umständlicher zeigen werden; nicht Seyn (μὴ εἶναι) ist nicht Nichtseyn (οὐκ εἶναι), denn die griechische Sprache hat den Vortheil, die contradictorische und die bloß-conträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seyns schließt seynkönnen nicht aus. Reines können, und als dieses mögen

wir das bloße Subjekt bestimmen, ist nicht Nichtseyn[1]. Das Seyende = A gesetzt ist das Subjekt; es nicht etwa + A (das im aussaglichen, also affirmativen Sinn seyende), aber keineswegs Nicht A, sondern etwa — A, wie wir es wohl in der Folge auch bezeichnen werden. Es ist nicht was wir wollen, es ist das Seyende nur in einem Sinne. Wir werden daher sagen müssen, daß es das Seyende ist und nicht ist, ist in einem Sinn, nicht ist im andern Sinn, daß es also eigentlich das Seyende nur seyn kann, eine Potenz des Seyenden ist, indem es enthält, was zu ihm gehört, was nicht fehlen darf, aber nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Seyn gehört. Es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen was in jedem Sinn das Seyende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müßten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (primum cogitabile); wir müssen es also behalten, behalten als Stufe zum vollendet Seyenden, zunächst zu dem Seyenden, in welchem nichts vom Subjekt ist (+ A), das also für sich auch nicht einmal seyn könnte (so wenig ein Prädicat seyn kann ohne Subjekt, von dem es getragen wird), denn also jenes (das selbst nicht seyende, nicht das ganz und gar Nichtseyende, sondern das in jenem Sinn nicht seyende) Subjekt ist. Wir können nicht so zu sagen in Einem Athem das bloße Subjekt und sein Gegentheil, das bloß d. h. subjektlos seyende setzen; wir können jenes (— A) nur zuerst, dieses (+ A) hernach, d. h. wir können beide nur als Momente des Seyenden setzen.

Aber was unmittelbar unmöglich, ist nun möglich geworden; denn denken wir uns außer beiden ein Drittes, so wird dieses nicht reines Subjekt seyn können, denn dessen Platz, daß ich so sage, ist genommen, nicht bloßes Objekt (um den kürzesten Ausdruck zu gebrauchen), denn auch an dieser Stelle ist ihm zuvorgekommen; da es aber dennoch gesetzt ist, wird es als außer (praeter) jenem gesetzt nur Objekt, als außer diesem nur Subjekt seyn können, eine andere Entgegensetzung in Beziehung auf das Seyn gibt es nicht, es bleibt also nur, daß es das eine und das andere

[1] Δυνάμει ὄν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1—3).

ſey, aber jedes in anderer Beziehung, und nicht einem Theil nach das eine, einem andern Theil nach das andere; ſondern es wird jedes unendlicher Weiſe, alſo ganz das eine und ganz das andere ſeyn, nicht ſowohl zugleich als gleicherweiſe; denn wär es ein aus beiden Gemiſchtes und gleichſam Zuſammengewachſenes (Concretes), ſo könnte es nur ein Seyendes ſeyn, alſo nicht mehr in dieſen Kreis gehören, wo keines ein Seyendes, jedes, wenn auch nur in Einem Sinn, aber doch in dieſem Sinn, das Seyende, alſo jedes in ſeiner Art unendlich iſt. Dieſes alſo müßte ebenſo in dem Dritten ſeyn und keines der Elemente in ihm dem andern zur Einſchränkung gereichen. Dieſes alſo, welches, weil ihm das in-ſich nicht das außer-ſich, das außer-ſich nicht das in-ſich-Seyn aufhebt, nur das bei-ſich-Seyende zu nennen ſeyn würde, das ſich ſelbſt Beſitzende, ſeiner ſelbſt Mächtige (eben dadurch auch ſich von den beiden vorausgehenden unterſcheidend, deren jedes nur in vollkommener Selbſtentſchlagung zu denken iſt, das eine, indem es das Können, das andere, indem es das Seyn ſich nicht anzieht) — dieſes, ſage ich, wenn das bloße Subjekt den erſten, hätte ohne alle Frage den höchſten Anſpruch das Seyende zu ſeyn. Aber da es was es iſt nur iſt, wenn ihm ſowohl das eine (— A) als das andere (+ A) vorausgeſetzt iſt, alſo nur als das ausgeſchloſſene Dritte ſeyn kann (ich bediene mich unbedenklich dieſes Ausdrucks, der bei contradictoriſch Entgegengeſetztem verneinend iſt und ſagt: daß ein Mittleres oder Drittes unmöglich iſt[1], aber bei bloß conträr Entgegengeſetztem, wo ausſchließen nur ſo viel bedeutet als außer-ſich ſetzen, poſitive Bedeutung hat; weil es alſo was es iſt auch nicht für ſich, ſondern nur in Gemeinſchaft mit den andern ſeyn kann, läßt ſich auch von dem Dritten (wir wollen es durch ± A bezeichnen), es läßt ſich auch von dieſem nur ſagen, daß es ein Moment oder eine Potenz des Seyenden iſt; mit ihm aber iſt alle Möglichkeit erſchöpft, und wir hätten demnach bis jetzt nichts, von dem wir ſagen könnten, daß es das Seyende iſt.

[1] Ἀντιφάσεως μηδὲν εἶναι μεταξύ, τῶν δ' ἐναντίων ἐνδέχεται. — Aristot. Metaph. X, 4. XI. nlt. (239. 6 ss.) und De interpr. C. 12.

Wenn dem ſo iſt, wenn nicht 1 (denn auch ſo wird erlaubt ſeyn, jedes Moment durch die ihm entſprechende Zahl zu bezeichnen), wenn nicht 1, nicht 2, nicht 3 das Seyende iſt, ſo entſteht von ſelbſt die Frage: was iſt das Seyende? Denn dieſes, das Seyende, können wir nicht aufgeben, nachdem wir es mit allem verſucht, das das Seyende ſeyn konnte (hier zeigt ſich, was durch die Einſchränkung des unbeſtimmten Kantiſchen Begriffs eines Inbegriffs aller Möglichkeit gewonnen iſt). Darauf (was das Seyende?) könnte man antworten: wenn keines für ſich, werden alle zuſammen das Seyende ſeyn. Allerdings das Seyende — wir könnten auch ſagen: das Abſolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich iſt — , aber das Seyende nur materiell, dem Stoff nach, nicht wirklich, wie Ariſtoteles unterſcheidet[2], oder das Seyende im Entwurf, die bloße Figur oder Idee des Seyenden, nicht es ſelbſt. (Bemerken Sie gelegenheitlich die urſprüngliche, die eigentliche Bedeutung des vielgebrauchten und mißbrauchten Worts: Idee). Die Folge wäre alſo, daß nichts das Seyende wirklich iſt — ein ganz anderer Widerſpruch als der bei Descartes, dem die Exiſtenz des höchſten Weſens nur eine ſeiner Vollkommenheiten war. Solang uns auch jede Potenz für ſich war, konnte ſie als ſelbſt ſeyend gelten; dieſes Selbſtſeyn iſt aufgehoben, wenn ſie zuſammen das Seyende darſtellen, zur Materie des Seyenden, d. h. des Allgemeinen, geworden ſind, wie es Ariſtoteles von der Dynamis überhaupt ſagt[3], und ſelbſt nicht ſeyende, können ſie auch nur das Seyende erzeugen, von dem nicht zu ſagen iſt, daß es Iſt, weil von ihm überhaupt nichts, und es ſelbſt nur von anderem zu ſagen iſt[4]. Wenn alſo nicht Nichts das Seyende iſt, und nimmer doch können wir dieß zugeben, ſo fordert das

[1] *Τέλειον, οὐ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν,* Aristot. Metaph. V, 16. X, 4.

[2] *Λέγεται τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ' ὑλικῶς.* Metaph. XIII, 3. (265, 9).

[3] *Ἡ δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν· ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος,* XIII, 10 (289, 5. ss.).

[4] S. oben S. 285. Anm.

Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von dem es zu sagen, das ihm Ursache des Seyns (αἴτιον τοῦ εἶναι) und in diesem Sinne es ist, und das nur wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, — das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich Ding ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte.

Wir bleiben hier vorläufig stehen, nachdem wir im Allgemeinen gezeigt haben, wie dem Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens oder des Vernunftideals, wie es Kant nennt, ein bestimmterer Inhalt zu gewinnen ist, als er bei den früheren Philosophen und auch bei Kant hat, wiewohl letzterer in der Behandlung dieses Begriffs seine Vorgänger weit hinter sich zurückgelassen. Zugleich sollte diese bis jetzt noch mehr geschichtliche als selbständige Entwicklung den Gegenstand, mit dem wir uns in der ganzen Folge beschäftigen werden, vorerst nur vorweisen, wie auch ein denkwürdiges Naturobjekt dem, der es nicht kannte, erst vorgewiesen werden muß, ehe er es verstehen, in dessen Entstehungsweise oder am Ende vielleicht doch unerschöpfliche Einzelnheiten eingehen kann. Nur einige, noch immer geschichtliche und insofern vorläufige Bemerkungen, und die sich auch auf die Potenzen beschränken werden, wollen wir noch beifügen.

Es wird angenommen, daß die verschiedenen Potenzen des Seyenden eines gemeinschaftlichen Seyns fähig seyen, dessen Möglichkeit gerade darauf beruht, daß das eine der Elemente nicht das andere ist, wie wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir von — A sagten, es sey reines Können ohne alles Seyn, von + A ebenso, es sey reines Seyn ohne alles Können, von ± A, es sey nur als von beiden (jedem für sich) ausgeschlossenes, wobei ausschließen im positiven Sinn genommen wurde. Sich ausschließen im negativen Sinn könnten sie nur, wenn sie drei Seyende wären. Das sind sie aber nicht, und vielmehr vermitteln sie sich gegenseitig, Momente des Seyenden zu seyn. Das erste ist schon nur gesetzt in Hinaussicht auf das letzte, sie sind nicht bloße zusammen-sich-Vertragende, wie die vorkantische Metaphysik von dem allervollkommensten Wesen sagte, daß es alle realitates

compossibiles in sich vereinige, vielmehr fordern sie sich gegenseitig und sind die wahren consentes (wirklich von con-sum, wie praesens von prae-sum), wie die Etrusker gewisse Götter nannten, von denen sie sagten, daß sie nur miteinander entstehen und miteinander untergehen können.[1]

Die Möglichkeiten, deren Inbegriff nach Kant Gott seyn soll, so unbestimmt wie er sie gelassen, können wohl nur als transitive gemeint seyn, d. h. als solche, die über Gott hinausgehen, die zu Wirklichkeiten außer ihm werden sollen oder doch können. So aber ist gleich im ersten Begriff Gott mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm wesentlichen gesetzt. Es folgt daraus vielleicht nicht, daß es seine Natur mit sich bringt, diese Möglichkeiten zu verwirklichen, aber es bleibt dem Gedanken kein Moment, in welchem Gott frei von der Welt und bloß in seinem Wesen ist. Die Unterschiede aber, die wir in Gott setzen, sofern er das Seyende ist, sind gegen ihn auch zu bloßen Möglichkeiten herabgesetzt, aber die dadurch erfüllt und befriedigt sind, daß Er sie ist. Wenn diese Möglichkeiten eine Beziehung erhalten auf etwas außer Gott, so kann dieß nur nach der Hand (post actum) geschehen, und nicht eine schon mit dem wesentlichen Actus seines ewigen Existirens, d. h. seines das-Seyende-Seyns, gesetzte Bestimmung seyn. Wie sie diese Bestimmung erhalten, davon wissen wir hier nichts, denn wir wissen ja noch nicht, daß sie ihnen wird. Aber was uns hier wichtig ist, daß Gott, sofern er das Seyende ist, also in seinem ewigen Existiren, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm ist, das ganz in sich Beschlossene, auch in diesem Sinn das Absolute.

Nach der hergebrachten Darstellung, der auch Kant noch sich angeschlossen, zur Vorstellung des allerrealsten Wesens, wie man sagt, gehört auch dieß, daß in ihm nichts von einer Negation angetroffen werde. Allein es ist klar, daß dieses nicht die Negation selbst ausschließt, indem diese so unendlich, d. h. so frei von Negation, seyn kann als die Position. Im bloßen nicht Seyn, im reinen Können, liegt so wenig

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 115.

eine Negation, als man von dem Willen, der nicht will und daher ist als wäre er nicht, sagen kann, er sey durch Negation beschränkt, da er vielmehr unendliche Macht ist, und für den Menschen gerade darum das heilig zu Bewährende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf, während der Wille, der mit dem Wollen sich in das Seyn erhebt, nothwendig ein afficirter und beschränkter ist. Das reine Können widerspricht nicht dem lautern Seyn, im Gegentheil, je reiner jenes, desto mächtiger seine Anziehungskraft dieses. Eben durch diese Anziehungskraft ist er der Anfang. Es war eine Zeit, wo ich diese Folge von Möglichkeiten eines vorerst noch zukünftigen Seyns nur bildlich in einer andern, aber, wie mir schien und noch jetzt scheint, völlig parallelen Folge darzustellen wagte, und dabei den Satz aufstellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefste Potenz, an die alles geheftet, sey das Nichtsehende, und dieses der Hunger nach Seyn. Ich kann nicht rühmen, daß dieses Wort bei uns Eingang gefunden und nicht eher verhöhnt worden[1]. Merkwürdig dagegen war mir, daß außer Teutschland ein sonderlich begabter Mann sich gefunden, der die Tragweite jenes Gedankens (einer negativen Potenz als Anfang) sehr wohl eingesehen und fast noch mehr gefühlt hat. Dieser Mann war der schon erwähnte Coleridge.

[1] Es hatte freilich den Fehler an Aussprüche zu erinnern, die nicht für jedermanns Geschmack sind, z. B. selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Da hier das Objekt bezeichnet ist, so möchte dieß auch in dem andern: Selig, die arm sind dem Geist (τῷ πνεύματι als Dativus attractionis, wie ich ihn nennen möchte).

Dreizehnte Vorlesung.

Die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, und ehe sie für sich selbst da ist, für die andern da ist, — denn keine von diesen rechtfertigt sich wegen ihres Gegenstandes, die Physik z. B., wenn man verlangte, sie solle erst das Daseyn der Materie beweisen, würde sich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wissenschaft zu suchen, und ebenso folgt jede andere gewissen allgemeinen und besondern Voraussetzungen, ohne über dieselben Rede zu stehen oder sie auf die letzten Gründe zu verfolgen; wegen dieser verweisen sie einstimmig an eine Wissenschaft, die sich ausdrücklich mit ihnen beschäftige, und die sie demnach nicht bloß außer sich, sondern über sich setzen: — die Wissenschaft also, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht ein seyendes seyn (denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Beschlag genommen), kann nur der seyn, von welchem zu sagen ist, daß er das Seyende ist[1].

[1] Nachdem das freigewordene Denken auch hinsichtlich seines Gegenstandes lediglich an sich selbst gewiesen ist, was kann es suchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtseyende, denn da hätte es auch selbst nichts, aber auch nichts von all dem, was ein Seyendes ist. Denn das jedem solchen zu Grunde Liegende ist das Seyende, aber nicht in seiner Reinheit, sondern das mit einer Bestimmung gesetzte Seyende, das also auch nicht Gegenstand des reinen Denkens seyn kann. Also ist es nur das Seyende, was das reine Denken wollen kann, das uns aber vorerst nicht weiter bestimmt ist, als durch seinen Unterschied von allem, was bloß ein Seyendes oder das Nichtseyende ist. (Wenn man das Seyende im reinen Denken gefunden hat, dann kann es sich erst zeigen, ob man bei diesem allein stehen bleiben kann oder nicht).

Dieser Gegenstand kann schon um seiner selbst willen vorzugsweise gesucht seyn, denn da das menschliche Wesen überhaupt des Erkennens begehrend ist, wird es natürlich am meisten dessen begehren, in dem am meisten zu erkennen ist, und wenn wir nach Aristoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntnisse nicht bloß unseres Vergnügens oder unserer Bedürfnisse halber, sondern um ihrer selbst willen lieben, und unter diesen diejenigen am meisten, durch welche wir am meisten erkennen (schon ein altes Buch sagt: das Auge sieht sich nimmer satt und das Ohr hört sich nicht satt), so wird uns die Erkenntniß des Gegenstandes, der über allen Gegenständen ist und in dem alle begriffen sind, die am meisten um ihrer selbst willen begehrenswerthe seyn, und schon dieses Begehren möchte den Namen Philosophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntniß jenes Gegenstandes für sich und ohne alle weitere Folge wäre schon die höchste mögliche σοφία zu nennen, und wenn man darauf sieht, daß sie erworben, in diesem Sinn gelernt werden muß, an sich das höchste zu Lernende, das μέγιστον μάθημα, wie Platon sich ausdrückt.

Aber allerdings wird dieser Gegenstand nicht bloß um seiner selbst willen gesucht, sondern um der Wissenschaft willen, nämlich in der Absicht, daß sich uns alles andere von ihm ableite. In dieser Beziehung wird er denn auch das Princip genannt. Gelingt diese Ableitung, so wird die dadurch entstandene Wissenschaft die deductive im höchsten Sinne seyn. Denn unter die deductiven im Allgemeinen gehören auch die insbesondere demonstrativ genannten (die mathematischen). Diese jedoch setzen sich gewisse Grenzen, die sie nicht überschreiten; ihre Ausgangspunkte sind Definitionen auch in dem Sinn wie Begrenzungen (ὁρισμοί), die sie sich selbst geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon keine Deduction mehr möglich ist. Dafür haben diese Wissenschaften auch nicht den unbedingten Verstand der Sachen, sondern nur von diesen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenstande selbst aus, sondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Ueberzeugung. Ableitend also und zwar vom höhern, vom unbedingten Princip ist die höchste Wissenschaft.

Wie sie jedoch in der Ableitung sich verhält, liegt uns noch ferne. Die erste Frage ist, wie zum Princip gelangt werde. Dieß wurde in der letzten Vorlesung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgesprochen und erklärt. Es ist z. B. nicht gesagt, ob jenes Zeigen selbst ein wissenschaftliches sey, und wenn nicht Wissenschaft, was denn sonst. Daß aber auch der Weg zum Princip selbst wieder Wissenschaft sey, scheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Princip ableiten, das Princip selbst von nichts, denn über ihm ist nichts, und wenn alle andern Wissenschaften freiwillig an eine höchste verweisen, die nicht wieder eine Wissenschaft wie sie, sondern nur die Wissenschaft schlechthin, die Wissenschaft selbst seyn kann, die darum auch nicht von einem Princip, sondern nur von dem, was schlechthin und gegen alles Princip ist, ausgehen kann: so wäre widersinnig zu denken, daß diese Wissenschaft selbst wieder auf Wissenschaft zurückweise, und die Sache so ins Unendliche gehe; einmal also muß die Wissenschaft kommen, der nicht wieder Wissenschaft in gleichem Sinn, selbst schon von einem Princip abgeleitete, vorausgehen kann[1].

Wenn aber keine Wissenschaft, eine Methode wenigstens muß es geben, die zum Princip führt. Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Besondern geht, kann es aber nur eine zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besondern zum Allgemeinen, also die insgemein inductiv genannte. Wie sollte nun aber die inductive hier anwendbar seyn? Denn woher soll uns das Besondere, das der Weg zum Allgemeinen ist, kommen?

Erinnern wir uns also an die Unterschiede des Seyns, die wir in der letzten Vorlesung gefunden haben, dort zwar nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: sie zeigen, daß einiges nur in gewissem Sinn das Seyende ist, also es nicht unbedingt ist, sondern ist und nicht ist, ist in einem, nicht ist in andrem Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist, d. h. es eigentlich nur

[1] Hier gilt das Aristotelische: ἀποδείξεως οὐκ ἀπόδειξις, ὡς οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. Anal. Post. II, 19.

ſeyn kann, und daß von dem erſt, das alle Arten des Seyns in ſich allein iſt, ſich ſagen läßt, daß es das Seyende iſt. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf beſondere Weiſe iſt und es daher überhaupt nur ſeyn kann, zu dem, was allgemein, was ſchlechthin es iſt, und wäre nun ein ſolcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit dieſem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieſer Induction aus Erfahrung geſchöpft wären.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wiſſenſchaft zwar vom unbedingten Princip aus in ſtetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabſtiege und in dieſem Sinn a priori entſtünde, das Princip ſelbſt aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen erlangt würde. Denn ſo — nämlich allgemein müßte dieß ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage ſeyn kann, wie der Einzelne zur Wiſſenſchaft überhaupt komme, und inſofern alſo auch das ariſtoteliſche Wort nicht anwendbar iſt, daß die erſten Begriffe uns durch Induction bekannt werden müſſen. Denn ſchon ohnedieß wird ſich niemand vorſtellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, ſich zur Philoſophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erſt, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philoſophie Berufenſte ſey. Und auch dem, welcher ſich zum höchſten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wiſſenſchaft erhoben, auch dieſem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung ſich eröffnen. Individuelle Erfahrungen aber laſſen ſich nur in der Form von Bekenntniſſen mittheilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erſchienen, wenn ſie ſich auf Bekenntniſſe beſchränkt hätten, anſtatt Philoſophen von Profeſſion ſeyn zu wollen. Den innern Fortgang des Individuums von den erſten Eindrücken bis zu wirklicher Philoſophie hat der arabiſche Philoſoph Ibn Joktan darzuſtellen geſucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Geſammtheit gelten, und am wenigſten wohl werden

wir, die so eben gezeigt haben, über welche Stufen die neuere Philosophie, um die ihr durch das Christenthum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgestiegen ist, — und ein gleiches Aufsteigen, ein gleiches Versuchen der möglichen Standpunkte zwischen dem Frühesten, dem das Seyende in Gegenständen der Erfahrung, Luft, Feuer u. s. w. war, bis zu Platon, der zuerst mit Bewußtseyn zu dem seyend-Seyenden, dem ὄντως ὄν, wie er es nannte, als einem von aller Materie Abgesonderten sich erhoben — am wenigsten gewiß werden wir, die eine eigentliche Geschichte der Philosophie annehmen, der Behauptung widersprechen: in diesem subjectiven Sinn sey die Philosophie eine Wissenschaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu thun ist, ist vielmehr die objective: ob aus Erfahrung die Elemente jener Induction zu schöpfen seyen, die, wie uns nun einmal feststeht, die einzige zum Princip selbst führende Methode seyn kann. Auch dieses aber könnten wir wenigstens nicht unbedingt widersprechen, nachdem wir gewisse nothwendige Elemente des Seyenden angenommen. Denn was immer ein Seyendes ist, wird, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes wird doch diese Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip selbst dienen können. In diesem Sinn also wird nicht zu leugnen seyn, daß die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen könne; ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (dem πρὸς ἡμᾶς πρότεροις καὶ γνωριμώτεροις) zu dem an sich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt [1], der natürlichere ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir solchen beistimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Principe zu thun ist, sondern um gewisse oberste Thatsachen, von welchen sie durch Schlüsse zum

[1] Anal. Post. I. 2.

allgemeinen Begriff einer höchſten Urſache gelangen, ohne ſagen zu können, auf welche Weiſe ſie Urſache ſey, weßhalb ſie ihnen denn auch nicht wirklich Princip iſt. Da ſie aber außerdem, weil mit bloßen Particularſätzen kein Schluß möglich iſt, allgemeiner Grundſätze nicht entbehren können, ſo nehmen ſie es entweder auch als bloße Thatſache an, daß durch ſolche Grundſätze unſer Bewußtſeyn beſtimmt iſt; in dieſem Fall mögen ſie ſehen, wie ſie der Argumente z. B. David Humes ſich erwehren; meinen ſie es aber anders, ſo müſſen ſie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntniß annehmen, und es erſcheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, folglich keine Wiſſenſchaft, ſondern nur vereinzelte Thatſachen zugeben, mit ſich ſelbſt mehr in Uebereinſtimmung, als die auf ſolche Weiſe mit Thatſachen Philoſophie machen wollen. Denn nicht ſyllogiſtiſch, mit unvermeidlichem Ueberſpringen in ein anderes Gebiet (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), ſondern durch reine Analyſis des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus dieſem herauszugehen, als dieſem ſelbſt inwohnend; müßten die Principe und durch dieſe das Princip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf ſolche Weiſe zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Thatſachen nur pſychologiſche annehmen, ſo zeigt ſich auch darin, wie beſchränkt ſie die Aufgabe faſſen. Denn wenn es Principe, alſo das Allgemeinſte iſt, was in der Thatſache geſucht wird, ſo müßte dieſe, auch wenn ſie rein pſychologiſche iſt, gerade nicht als ſolche, ſondern nach ihrer allgemeinen und objectiven Seite in Betracht kommen. Nicht ſubjectiv genommen, ſondern in ihren conſtitutiven Principien unterſucht, wird die pſychologiſche Thatſache an objectivem Gehalt keiner andern nachſtehen, aber es wird eben nur dieſer, nicht was ſie beſonders hat, in Betracht gezogen werden. Pſychologie iſt eine Wiſſenſchaft für ſich und ſelbſt eine philoſophiſche, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philoſophie dienen kann.

Laſſen wir aber dieſe Mißverſtändniſſe bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, ſey auf der breiteſten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinſten und genaueſten Analyſis

wirklich zu den Principen und durch dieſe zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieſes Aufſteigen ſchon ſelbſt als Philoſophie anſehen müſſen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denſelben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen alſo, dieſe Induction wäre die ganze Philoſophie, wie verträge ſich dieſe Vorſtellung mit dem Begriff abſoluter Wiſſenſchaft, den ſich uns unwillkürlich mit Philoſophie verbindet und nicht erlaubt, daß ſie ihr Anſehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und ſelbſt zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders iſt der Gedanke der Philoſophie entſtanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch ſich ſelbſt geſicherte Grundlage anſehen konnte, ihre Wahrheit ſelbſt der Begründung bedürftig glaubte. Im beſten Falle und bei der ſorgfältigſten Ausführung bliebe der Grund ſchwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, ſondern als ein ſelbſt Zufälliges, weil ſeyn- und nichtſeyn-Könnendes erſchiene, wie wir ja ſelbſt von dem „Ich bin" des Carteſius einſehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausſpricht, aber an ſich zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philoſophiſche Bewußtſeyn iſt an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in ſich duldet. Alſo nicht nur dieſe Induction ſelbſt wäre nicht Wiſſenſchaft, ſondern auch, wenn man von dem ſo gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entſtehen, das für Wiſſenſchaft im ſchlechthin abſchließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philoſophie denken, vergeſtalt denken, daß wir lieber den Gedanken derſelben aufgeben, wenn wir ſie nicht als völlig ſouveräne Wiſſenſchaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induction nur in dem beſondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren ſie ſich bedient, aus der Erfahrung geſchöpfte ſeyen. Allein es fragt ſich, ob dieſe Beſchränkung im Begriff der Methode ſelbſt liegt, welcher es vielmehr genug ſcheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieſes Einzelne gegeben ſey. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben ſeyn könne, iſt doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Und ſollte der

Weg, den wir in der letzten Vorlesung freilich vorerst mehr versuchsweise als entscheidend eingeschlagen haben, sollte dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns (— A + A ± A sind für sich Einzelne = die κατ' ἕκαστα; sie sind noch nicht das Allgemeine selbst), dieses Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen seyn, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpfte, sondern, wenn wir uns dessen auch erst jetzt bewußt werden, im reinen Denken, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn kann, wie dieß bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall ist?

In der That rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, daß wir dabei nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende? so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Ausspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (primum cogitabile) ist nur dieses. Ein anderer durch Spinoza klassisch gewordener Ausdruck: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, ist ebenfalls nur wahr von dem, was nicht im gegenständlichen Sinn (denn alles Gegenständliche setzt etwas voraus, wogegen es dieß ist), um so mehr also im urständlichen Sinn, oder wie wir auch sagen können, nur an sich das Seyende ist. Hierin liegt eine Verbindung (στέρησις), die uns nicht ruhen läßt, sondern dieses (das nur an sich seyende) gesetzt, müssen wir auch das andere setzen; denn zum ganzen und vollkommen Seyenden gehört ebensowohl das nur gegenständlich subjektlos seyende, also (wie wir es ebenfalls

ausdrücken können) was außer sich das seyende ist; nur nicht in Einem Athem, daß wir so sagen, können wir das Seyende als jenes und als dieses, wir können es als jenes nur zuerst, als dieses hernach setzen, so daß wir nun beide auch als Momente des Seyenden bestimmen können. Offenbar aber ist auf diese Weise Beraubung in beiden gesetzt, und auch so kein Stillstand; was indeß unmittelbar nicht zu denken war, ist eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengesetzten vorausgehen; denn so hat das Seyende, das an erster Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt seyn konnte, das hat sowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat also, wodurch es beides seyn und doch in sich Eines bleiben kann, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seyenden entsteht (im bei-sich-seyn liegt ebensowohl das in-sich, als das außer-sich-Seyn). Dieses also ist erst die dritte Möglichkeit. Das Seyende in diesem Sinn (als das bei-sich-Seyende) ist nur möglich als das ausgeschlossene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, diesen Ausdruck, der in Bezug auf das contradictorisch Entgegengesetzte negativ ist und die Möglichkeit des Dritten vernennt, wo bloß von Gegentheiligem die Rede ist, im bejahenden Sinn zu brauchen, so nämlich, daß ausschließen außer sich setzen bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logische Grundsätze erinnern, sagt von selbst, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Gesetze des Denkens Gesetze des Seyns sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die bloße Form, sondern den Inhalt der Erkenntniß bestimmen; im Vorgebiet der Wissenschaft, die zum Princip nicht wieder die Wissenschaft, sondern nach Aristoteles die Vernunft hat, nicht irgend ein Denken, sondern das Denken selbst, das ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniß theilt; jenes Denken, von welchem ebenderselbe eben daselbst (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) sagt, daß es an Wahrheit und an Schärfe über die Wissenschaft geht [1], wie wir davon so eben einen Beweis hatten;

[1] Ἧς ἀρχὴ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ ΝΟΥΣ. — Οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται

denn z. B. daß im Denken nichts vor dem Subjekt ſeyn kann, wird nicht gewußt, ſondern gefühlt, und übertrifft durch dieſe Unmittelbarkeit jede vermittelte (erſt verſchloſſene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts ſeyn, als die Principe und das Princip auf dieſelbe Weiſe ſuchen zu wollen, wie man erſt in der Wiſſenſchaft verfahren kann. Darauf wird ſich jedoch beſſer in der Folge zurückkommen laſſen. — Das Denken, ſagten wir, hat einen Inhalt für ſich. Dieſer Inhalt, den die Vernunft allein von ſich ſelbſt und von nichts anderem hat, iſt im Allgemeinen das Seyende und können im Beſonderen nur jene Momente ſeyn, deren jedes für ſich nur das Seyende ſeyn kann (nämlich wenn die andern hinzukommen), alſo nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden iſt. Dieſe Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, ſondern wie das Seyende gar nicht nicht gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, iſt auch alles Denken hinweggenommen), dieſe Möglichkeiten alſo, welche die nicht bloß zu denkenden, ſondern die gar nicht nicht zu denkenden, alſo nothwendig gedachte ſind, und daher auf ihre Weiſe und im Reich der Vernunft ebenſo ſind, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf ihre Weiſe und in ihrem Reiche ſind: dieſe Möglichkeiten ſind die erſten und von denen alle andern abgeleitet ſind, die alſo, welche uns möglicherweiſe zu Principen alles Seyns werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, dieſen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgeſprochene zu geben, wenn wir dieſes als ein Geſetz ausſprechen wollen, welches andere könnte dieß ſeyn außer dem, das mit allgemeiner Zuſtimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgeſetz gegolten, von dem, wie Ariſtoteles ſagt, nicht eine beſondere Art des Seyenden, ſondern das Seyende als ſolches und wie es in der Vernunft iſt, beſtimmt wird, deſſen voller oder poſitiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen

εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν — — οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς. Zuletzt: Λοιπὸν ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. Anal. Post. II, 19. Wie will man dieſe Stellen mit den gewöhnlichen Anſichten vom Empirismus des Ariſtoteles reimen?

iſt, indem es auf das contradictoriſch Entgegengeſetzte beſchränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt würde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundſatz für analytiſche, wie er ſie nennt, eigentlich aber tautologiſche Sätze iſt, während Ariſtoteles es wenigſtens nicht minder auch für das bloß Entgegengeſetzte (nur als contrarium ſich Entgegenſtehende) Geſetz ſeyn läßt, das nämlich nur widerſprechend werde, alſo unter den Grundſatz des Widerſpruchs falle, wenn es zugleich geſetzt werde, nicht alſo, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengeſetztes allerdings eines und daſſelbe ſeyn können. Hiedurch erhält das ſonſt bloß negative Geſetz poſitive Bedeutung, und es begreift ſich, wie es nach Ariſtoteles das Geſetz alles Seyenden, alſo das fruchtbarſte und inhaltsreichſte aller Geſetze ſeyn kann [1]. Vollſtändig dieß einzuſehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was ſchon hier einleuchtet iſt, daß ohne das ſo verſtandene nur nichtsſagende Sätze übrig bleiben, und emphatiſche, d. h. die wirklich etwas ausſprechen, unmöglich ſeyn würden. Denn wovon läßt ſich ſagen, daß es hell iſt, als von dem an ſich Dunkeln, wovon, es ſey krank, als von dem bloß krank ſeyn Könnenden, an ſich alſo Geſunden.

Es iſt wohl der Mühe werth, wegen dieſer Ausdehnung des Grundſatzes den Ariſtoteles ſelbſt zu hören, aus deſſen Worten auch noch verſchiedenes anderes zu lernen ſeyn möchte. „Da es unmöglich iſt, ſagt er, daß Widerſprechendes zugleich von demſelben mit Wahrheit geſagt werde, ſo iſt offenbar, daß auch Entgegengeſetztes nicht zugleich eines und daſſelbe ſeyn kann. Denn das eine der Entgegengeſetzten iſt Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer beſtimmten Art (des Seyns z. B. — nicht des Seyns überhaupt). Wenn es alſo etwas Unmögliches iſt, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, ſo wird auch unmöglich ſeyn, daß Entgegengeſetzte zugleich eines und daſſelbe ſeyn, man beſchränke denn jedes auf ein beſonderes Wo, oder ſage das eine vom beſtimmten Theil (ſchwarz z. B.

[1] *Τοῦ ὄντος ἐστὶν ἡ ὄν — ἅπασιν ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων.* Metaph. IV, 3 (66, 7. 5).

vom Auge), das andere (weiß) ſchlechthin oder vom Ganzen“[1]. Merkwürdig iſt, wie hier dem „nicht zugleich“ das „nicht an derſelben Stelle“ ſubſtituirt iſt, und leicht mag Ariſtoteles ſinnliche Beiſpiele, wie die von uns (ähnliche hat Alexander) beigefügten im Sinne gehabt haben. Denn ſeine Rede iſt ſo formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeſchloſſen war. Aber auch in Bezug auf das reinſte Intelligible läßt ſich das eine ſtatt des andern ſagen, zumal wenn man lateiniſch ſich ausdrückt, wo non eodem loco ſo viel iſt als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (*ὑποκείμενον*), und die Momente des Seyenden verhalten ſich vollkommen wie Stufen, die ebenſowenig zugleich betreten als an derſelben Stelle ſeyn können.

Beraubung ſey auch Verneinung, ſagt Ariſtoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterſcheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenſtand überhaupt abſpricht, z. B. nicht weiß iſt die Stimme (*οὐ λευκὸν ἡ φωνή*)[2], d. h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß iſt auch kein mögliches Prädicat von Stimme. Dagegen ein ſonnenverbranntes Geſicht, das ſeiner Natur nach weiß ſeyn könnte, iſt nur nicht weiß, es iſt *μὴ λευκόν*, und wird

[1] *Ἐπεὶ δ' ἀδύνατον, τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν, ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησίς ἐστιν, οὐχ ἧττον [οὐσίας δὲ στέρησις ἡ] δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον, ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω, ἢ θάτερον μὲν πῇ, θάτερον δὲ ἁπλῶς.* Metaph. IV, 6 extr. Die von mir in [ ] eingeſchloſſenen Worte ſind offenbar durch ungeſchickte Hand aus VII, 7 hieher gekommen und in jedem Sinn ſtörend. Blieben ſie ſtehen, ſo müßte man zu dem alsdann mit *οὐχ ἧττον* abſchließenden Satz hinzudenken: *ἢ τῶν ἀντιφατικῶς λεγομένων*, und der Satz würde ſo ſagen: nur nicht weniger als im Widerſpruch, ſey auch in der Entgegenſetzung eines von beiden Beraubung. Aber dieß wäre ganz gegen Ariſtoteles Meinung und was er hier ſagen will, iſt vielmehr, daß in der *ἐναντίωσις* nicht weniger Verneinung ſey, als in der *ἀντίφασις*, nur eine andere Art, nämlich *στέρησις*, die ſoweit eher das Unterſcheidende der *ἐναντίωσις* als das ihr und der *ἀντίφασις* Gemeinſchaftliche ſeyn würde.

[2] So Metaph. XII, 2 (240, 18).

durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des weißen Gesichts; wie das nur nicht positiv Seyende nicht das Nichtseyende, sondern durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des Seyenden, zum μὴ ὄν wird [1]. Das „nicht", wie Aristoteles an einer andern Stelle erklärt [2], beraubt entweder ganz (ὅλως) oder nur auf gewisse Weise, z. B. daß nur der Actus geleugnet wird, das gleich seyn, nicht auch das gleich seyn können. Was A nicht ist, ist entweder das ganz des Aseyns Unfähige (τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν), oder das es seyn kann aber nicht ist (τὸ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ). Ist Beraubung eine Verneinung des Habens, so setzt sie entweder ein absolutes nicht haben-Können (ἀδυναμία διορισθεῖσα), oder sie setzt das Subjekt, das haben-Könnende, voraus (ist συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ), wo sie erst Beraubung im engern Sinn ist. Gleich oder nicht gleich (οὐκ ἴσον) ist alles, gleich oder ungleich (ἄνισον) aber nicht alles, sondern nur was der Größe fähig ist [3].

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikeln, welche die griechische Sprache wahrscheinlich vor allen andern voraus hat, auf verschiedene Weise verneinen, und zwar, wie ich dieß schon früher in einem andern Vortrag nachgewiesen, ganz analog der philosophischen Unterscheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweise ist die durch das *a* privativum, unser deutsches un. In der zuletzt angeführten

[1] Metaph. IV, 2 (63, 8 ss.). Die unbedingte Verneinung (ἡ ἀπόφασις ἡ ἁπλῶς λεγομένη) sagt einfach: ὅτι οὐκ ὑπάρχει (ἐκεῖνο) ἐκείνῳ (die Einschaltung des ἐκεῖνο, das in einigen Handschriften statt ἐκείνῳ zu stehen scheint, rechtfertigt sich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: ὅτι οὐκ ἐνδέχεται (ἐκεῖνο) τινὶ γένει, sie ist στέρησις, welche auch nach XI, 3 (217, 20) nicht Verneinung des Begriffs überhaupt (τοῦ ὅλου λόγου), sondern des bestimmten (τοῦ τελευταίου λόγου) ist.

[2] Metaph. X, 4 (201. ict.).

[3] Auch früher V, 22 (114, 10): ἄνισον τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα, πεφυκὸς (ἔχειν) λέγεται. Für die Sache ist es gleichgültig, ob man vorzieht τὸ μὴ ἔχον zu lesen, oder ob man das τῷ ἔχειν durch das gleichfolgende ἄδηλον λέγεται τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα sich rechtfertigen läßt.

Stelle ſetzt Ariſtoteles dem *οὐκ ἴσον* das *ἄνισον* völlig wie *μὴ ἴσον* entgegen [1]. Ueberall jedoch möchte dieſe Gleichſtellung nicht anwendbar ſeyn. Es ſey z. B. das Muſter einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausſchneiden ſoll, ſo wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Factum der Ungleichheit, ſondern die verfehlte Abſicht ausdrücken will, ungleich nicht ausreichen, man wird ſagen müſſen, das Nachgebildete ſey dem Vorbild nicht wirklich gleich, *μὴ ἴσον*. Bemerkungen dieſer Art können kleinlich ſcheinen; da ſie aber doch auf wirkliche Nüancen des Gedankens ſich beziehen, dürfen ſie nicht überſehen werden, wenn auch namentlich die deutſche Sprache Mühe hat ſie zu unterſcheiden, und faſt nur durch den Accent ſich helfen kann, wenn ſie nicht wohl oder übel lateiniſch ſich ausdrücken will; denn da z. B. möchte über den Unterſchied zwiſchen est indoctus, est non-doctus und non est doctus kaum jemand ſich täuſchen. Weder das Erſte noch das Zweite wird man von einem eben gebornen Kinde ſagen, das Erſte nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es ſich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, ſetzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Anſehung des allgemein-griechiſchen, noch in Anſehung des ariſtoteliſchen Sprachgebrauchs über den Unterſchied der beiden Partikeln ein Zweifel ſeyn, man müßte uns denn was den erſten betrifft eine Stelle des platoniſchen Sophiſten entgegenhalten, welche zu erörtern ich ſpäter Gelegenheit nehmen werde: ſo kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Ariſtoteles, ſo oft er den großen Grundſatz erwähnt (unmöglich iſt, daß daſſelbe zugleich ſey und nicht ſey), nur von *εἶναι καὶ μὴ εἶναι* nie von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι* ſpricht, wie er müßte, wenn der Grundſatz ihm bloß die formelle Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wiſſen. Offenbar, da er eines von beiden ſagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundſatz in der

[1] Gleiches geſchieht mit dem *ἄδικος*. Metaph. XI, 3 (217). So viele Verneinungen durch *α*, ſo viele Beraubungen. V, 22 (114, 9).

weiteren Ausdehnung gemäß ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe wünschte man von dem „nicht zugleich" sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft ist, denn Sinn hat er nur für den Widerspruch der entsteht, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden. Formeller Widerspruch aber ist nach Aristoteles in zwei Fällen [1]. Einmal wenn z. B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur sind alle Menschen weiß, der particulär verneinende entgegensteht: von Natur sind einige Menschen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend sind die Sätze bloß conträre [2], die beide falsch seyn können, nicht widersprechende, von denen einer nothwendig falsch, der andere also wahr ist. Von eben solchen Sätzen ist es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verschiedenen Zeiten beide wahr seyn können. Der andere Fall ist, wo ohne Unterscheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, z. B. die Sonne bewegt sich um die Erde, die Sonne bewegt sich nicht um die Erde. Hier ist es rein unmöglich zu sagen, sie bewege sich und bewege sich nicht, nur nicht in derselben Zeit. Aber z. B. Petrus schreibt, Petrus schreibt nicht. Hier sind zwei Fälle möglich. Er schreibt nicht, kann gesagt werden von dem, der schreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das können fehlt. Da also ist es unmöglich, also ein Widerspruch, daß er schreibt. Er schreibt nicht, kann aber ebensowohl von dem gesagt werden, der schreiben kann. Hier ist es nicht unmöglich, d. h. es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß derselbe auch schreibt, nur in einer andern Zeit. Also gerade nur wo bloße Entgegensetzung, ist das Aristotelische „nicht zugleich" an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kennt, hat ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwirft, Unrecht jedoch, wenn er meint, wo sie unvermeidlich, sey bloß Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld.

[1] De Interpr. 6.
[2] De Interpr. 7.

Sage man: ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo müſſe die Bedingung nicht zugleich dabei ſtehen, denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt ſeyn[1]. Allein erſtens ſpricht niemand ſo, denn niemand ſagt gern etwas von ſelbſt ſich Verſtehendes, das als Satz ausgeſprochen ein Lächerliches wird, zweitens aber, wenn jemand ſo ſpräche, iſt eben darum, weil nur davon die Rede, was der Menſch, der ungelehrt iſt, nicht iſt, nicht davon, was er ſeyn kann, das „zugleich" überflüſſig. Der correcte Ausdruck nach Kants Meinung wäre: kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt; hier ſey der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerſpruchs, ohne daß die Einſchränkung „nicht zugleich" hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterſchied auch ſo bloß in Worten liegt, wird auch ſo niemand ſagen, und kein Denkender wird ſo ſagen, weil ſeine Meinung nicht ſeyn kann, daß es zufällig nur ſo iſt, er wird ſagen: daß kein Ungelehrter gelehrt ſeyn kann, wo dann aber ſofort der Zuſatz „nicht zugleich" als unerläßlich erſcheint. Ein Menſch nämlich, der nur zufällig ein ungelehrter iſt, kann allerdings noch gelehrt ſeyn, nämlich in einer andern Zeit; hier iſt bloße Entgegenſetzung, das „nicht zugleich" alſo von Nothwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt iſt, ſondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus iſt, wird das Gelehrtſeyn zur Unmöglichkeit, d. h. zum Widerſpruch, hier iſt der Zuſatz ganz überflüſſig.

Kant, der gelegenheitlich auch die Meinung ausgeſprochen, ſeit Ariſtoteles habe die Logik keine Fortſchritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren ſehr zufrieden ſeyn, wenn man ihnen zugeſtünde, nur den abſtracten Inhalt der Ariſtoteliſchen Logik treu und vollſtändig bewahrt, und was die metaphyſiſchen Erörterungen der logiſchen Verhältniſſe betrifft, mit denen Ariſtoteles ja auch vorausgegangen, wenigſtens keine Rückſchritte gemacht zu haben), Kant alſo macht gegen das „nicht zugleich" als Zuſatz zum Grundſatz des Widerſpruchs noch den beſondern Grund

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 153.

geltend, daß so der apodiktisch-gewisse (eigentlich der einer Apodixis weder fähige noch bedürftige) Grundsatz durch die Zeit afficirt werde: als ein bloß logischer Grundsatz müsse er seine Aussprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken, eine solche Formel sey der Absicht ganz zuwider[1]. So wie Kant dieß gemeint, dem der Grundsatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber ist, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zulässig sey. Denn dieß hieße das Denken allzu sehr beschränken oder vielmehr aufheben. Es versteht sich unstreitig von selbst, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetische, als solche aber ist sie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden selbst bloße Potenzen sind (als auf die Wirklichkeit wartende sind sie), so ist auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erst als solche ist, wenn wirklich das bloße Denken überschritten ist, ja die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige ist, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon — in der Idee, wie man sagt — bestimmt seyn mußte: dem Vorausgehenden mußte bestimmt seyn, daß es voraus gehe, dem Folgenden, daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende sey. Es ist unvermeidlich, auf das alles zugleich zu kommen, wie auch Aristoteles zugibt, daß nach Einem Gesichtspunkt die Recht haben, welche nicht-Seyn und Seyn im Gegenstand präexistiren lassen[2]. Von jenen Momenten des Seyenden ist freilich keines ohne das andere, es ist hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt; das nicht seyende ist dem rein seyenden der Grund (die ratio sufficiens), aber hinwieder ist das rein seyende die bestimmende Ursache (ratio determinans) des bloßen An-sich-seyns, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenso Momente des Seyenden zu seyn, wie eben dieses ihm durch sie vermittelt ist; es müssen deßhalb alle oder es kann keines gesetzt seyn. Weil

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 152.
[2] Metaph. IV, 4.

jedes der Unterſchiedenen für ſich und ohne das andere das Seyende nie ſeyn kann, ſo iſt zwiſchen ihnen eine natürliche Anziehung, und es iſt nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee zumal entſteht. Das iſt auch der Sinn von: „In der Idee ſey alles zugleich". Aber dieſes „zugleich" hebt nicht auf, daß das eine Moment noetiſch eher ſey als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) iſt darum das Erſte doch das Erſte, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem iſt, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verſchiedenen Momenten, und da unſere Gedanken derſelben ſucceſſiv ſind, auch nicht mit einer und derſelben Zeit[1] geſetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetiſch gemeint iſt, zum realen Proceß wird.

Aber ſogar durch Zahlen haben wir die Momente bezeichnet[2], und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philoſophie ſchon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf ſpäter an gelegener Stelle noch beſonders antworten, und begnügen uns jetzt zu ſagen, daß da, wo Unterſcheidung von Momenten, auch etwas Zählbares iſt. Seit Kant den Typus von Theſis, Antitheſis und Syntheſis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben dieſen in ausgedehnteſter Anwendung geltend gemacht, iſt die ſogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichſam zur ſtehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philoſophie mit drei Begriffen (wenn auch noch ſo verkrüppelten) anfangen zu müſſen glaubte; ob ſie nun dieſe zählen und ſagen: es ſind drei, iſt für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das vorausſetzungsloſe Anfangen ſich vorſtellen, müßten ſie auch das Denken ſelbſt nicht vorausſetzen, und z. B. auch erſt die Sprache, in der ſie ſich ausdrücken, deduciren; da dieß aber ſelbſt nicht ohne Sprache geſchehen könnte, bliebe nur das Verſtummen, dem ſich einige durch Unbehülflichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern ſuchen, und der Anfang müßte ſogleich auch das Ende ſeyn.

Zurück von dieſen logiſchen Erörterungen zur Sache. Den höchſten

[1] κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον. Metaph. XI. 5. Sonſt ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ. Cat. 12.
[2] S. die zwölfte Vorleſung.

Anſpruch, das Seyende zu ſeyn, hat, wie wir geſehen, das Dritte. Aber, da es das, was es iſt, nicht für ſich ſeyn kann, ſondern nur in Gemeinſchaft mit den andern, ſo gilt von ihm, daß es für ſich eben auch nur das Seyende ſeyn kann, eine Potenz des Seyenden iſt. Aber das Ganze, das ſich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieſes wird wohl das Seyende ſeyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur ſeyn kann, ſo iſt das Ganze zwar das Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Iſt, ſondern nur ſeyn kann. Es iſt die Figur des Seyenden, nicht Es ſelbſt, der Stoff der wirklichen Idee, nicht ſie ſelbſt, ſie wirklich, wie Ariſtoteles von der Dynamis im Allgemeinen ſagt: ſie ſey nur der Stoff des Allgemeinen[1]. Zur Wirklichkeit wird es erſt dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Iſt, das dieſe Möglichkeiten iſt, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata ſind. Dieſes aber, was dieſe Möglichkeiten Iſt, kann begreiflicherweiſe nicht ſelbſt wieder eine Möglichkeit ſeyn. Denn in dem, was wir die Figur des Seyenden genannt, iſt alle Möglichkeit beſchloſſen (fini), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit iſt, ſondern Wirklichkeit, und das ſich zu den Möglichkeiten als das ſie ſeyende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) kann als das ſchlechthin Allgemeine nicht ſelbſt ſeyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein ſelbſtloſes, ſein Selbſt hat, das ihm als nicht ſelbſt ſeyendem Urſache des Seyns iſt, *αἰτία τοῦ εἶναι*, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt. Dieſes Letztere, das das Seyende ſeyende (ebenfalls ein ariſtoteliſcher Ausdruck, wie ſich uns in der Folge zeigen wird), iſt, weil es dieſes iſt, nicht ſelbſt eine Art oder eine Stufe des Seyenden, nicht ein Viertes, das ſich den drei Elementen oder Principen anreiht; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem ſeyn, welchem es Urſache des Seyns iſt, ſondern gehört einer ganz andern Ordnung an (weßhalb auch hier nicht wieder

[1] Sie ſind die Dynamis (das Reich des Seynkönnenden), wovon Ariſtoteles ſagt: *ἡ δύναμις, ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος (τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν), ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένον τόδε τι οὖσα τοιόνδε τινος.* Metaph. XIII, (289, 5 ss.).

Zahl). Jene Elemente werden erſt das Seyende, indem es ſie iſt; aber eben darum kann es in ſich ſelbſt nicht wieder das Seyende ſeyn, man ſage denn, es ſey das Seyende ſelbſt (*αὐτὸ το ὄν*), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, ſondern das Weſen ſelbſt iſt (Einheit von Seyn und Weſen im entgegengeſetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es ſeyenden hat, ſo iſt es ſelbſt (in ſich ſelbſt) nichts Allgemeines (kein Was), ſondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, ſo ſehr, daß gegen dieſe ſein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres[1], ein ihm bloß Zuſtoßendes (*συμβεβηκός*), Hinzukommendes erſcheint. Es iſt das, deſſen Weſen im Wirklichſeyn beſteht nach dem energiſchen Ausdruck des Ariſtoteles: *οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια*[2], den die weniger Geübten ſich wohl am beſten deutlich machen, wenn ſie als Gegenſatz dazu denken, daß z. B. der Materie (im ariſtoteliſchen Sinn) der Actus (die Energie) ein Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes iſt.

Das, was das Seyende Iſt, kann als das ſchlechthin Weſen- oder Idee-Freie (nämlich für ſich und außer dem Seyenden betrachtet), nicht einmal das Eine ſeyn, ſondern nur Eines, *Ἕν τε*, was dem Ariſtoteles mit dem was ein Dieſes (ein *τόδε τι ὄν*)[3] und dem für-ſich-ſeyn-Könnenden gleichbedeutend iſt, dem *χωριστόν*[4]. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von ſich ausſchließend, wird es ſo wenig dem Weſen nach ein Seyendes, als in ſich ſelbſt das Seyende, es wird bloß ſeyend zu nennen ſeyn, wie Ariſtoteles von der Subſtanz (*οὐσία*) ſagt: *οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ἁπλῶς ὄν*[5], nicht etwas (was

[1] Gegen ſolche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was ſie nämlich ſo nennen) gefährdet ſehen wollten, genüge das *πρεσβεῖα ὑπερέχον* bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B, wo er von demſelben Gegenſtand redet, wie er auch ſonſt dieſe Ausdrucksweiſe liebt. Vergl. das *πρεσβύτατον* de Legg. XII, p. 966 D.

[2] Metaph. XII, 6.

[3] Man ſehe Metaph. V, 13 (106, 21).

[4] S. Metaph. V, 8 (100, 8). Beides (*τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι*) findet ſich zuſammengeſtellt Metaph. VII, 3 (131, 20).

[5] Metaph. VII, 1 (128, 26 ss.).

Digitized by Google

es ſey), ſondern einfach ſeyend. Was weiter hinzukommt, hat es durch ſein Verhältniß zum Seyenden.

Es wird Ihnen, wenn Sie dieß aufgefaßt, auch nicht ſchwer ſeyn, dieſes, von dem wir ſagen, es ſey rein ſeyend, von jenem ſeyenden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich ſubjectlos) ſeyende bezeichnet haben, zu unterſcheiden. Denn das Letzte iſt entſchieden ein Allgemeines, *δύναμις τοῦ καθόλου* (wiewohl beſonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede ſeyn kann), und es iſt das ſeyende bloß materiell, und nicht als Wirkliches, ſondern weſentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin geſucht werden, daß man nicht ſagen kann, d. h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was überhaupt Actus iſt. Ariſtoteles ſagt es zwar bloß bei Gelegenheit des Actus: daß man nicht alles zu definiren ſuchen müſſe, ſondern ſich wohl auch mit Analogien begnügen[1]. Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären geſteht, indem er ihn durch Beiſpiele erläutert. Wenn es ſich alſo bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt Actus iſt, ſo hatte Fichte nicht ſo Unrecht, deßhalb gleich an das uns Nächſte, die fortgeſetzte That, oder, wie er ſich kräftiger ausdrücken glaubte, Thathandlung unſeres Selbſtbewußtſeyns zu verweiſen. Der Actus überhaupt iſt doch eigentlich nicht im Begriff, ſondern in der Erfahrung. Der Actus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als wirkliche Inſtanz aber das Geſagte brauchen zu wollen, könnte nur einem von denen einfallen, von denen wir oben ſagten, daß ſie verſtummen müßten. Denn es iſt keinem, der irgend etwas verſteht, je beigekommen zu behaupten, daß, wenn die Wiſſenſchaft nicht aus der Erfahrung zu ſchöpfen iſt, der Menſch darum ohne ſie zu irgend einer Sache, am wenigſten aber, daß er zur Philoſophie tauglich ſey.

In der That das, was das Seyende iſt und nur reine Wirklichkeit

[1] *οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον ἐνιδεῖν.* Metaph. IX, 6 (182, 4).

seyn kann, ist, sofern dieses, mit keinem Begriff zu fassen. Das Denken geht doch nur bis zu diesem. Das was nur Actus ist, entzieht sich dem Begriff. Will sich die Seele mit diesem beschäftigen und also das was das Seyende ist außer dem Seyenden und an und für sich gesetzt haben, als ein κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, wie Aristoteles sich ausdrückt: dann ist sie nicht mehr denkend, sondern (weil alles Allgemeine hinweg) schauend[1].

Leicht möglich aber, daß uns in Folge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Bestimmungen in Betreff des ontologischen Arguments. Denn unstreitig standen wohl viele, wo nicht die meisten, die sich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß sie mit demselben nur den aristotelischen Begriff (οὐσία ἐνέργεια) ausführten. Allein der große Unterschied ist dieser. Nach dem aristotelischen Begriff ist von Wesen eigentlich gar nicht die Rede, der Actus tritt ganz an seine Stelle, und es ist insofern völlig eliminirt. Dagegen wo die allgemeine Formel: Einheit des Seyns und des Wesens (in Gott) angewendet wird, geschieht es bei den Neueren auf die Weise, daß man sagt: Gott sey durch sein Wesen bestimmt zur Existenz, oder: Gottes Existenz sey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derselben in seinem Wesen liege, ein Ausdruck, dessen Leibnitz um so mehr sich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Princip des zureichenden Grundes Gottes Daseyn erweislich sey, also auch dem ontologischen Argument ohne dieses keine Beweiskraft zuschreibt[2]. In allen diesen Ausdrücken wird Wesen vor die Existenz gesetzt, der Sinn des aristotelischen Begriffs aber ist, daß das Wesen selbst bloß im Actus bestehe. Jeder Beweis der nothwendigen Existenz Gottes könnte auch nur

[1] Auch Platon sagt von ihm zwar μόγις ὁρᾶσθαι, aber doch ὁρᾶσθαι, nicht νοεῖσθαι. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demselben redet, zeigt die folgende Vorlesung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 506 B, Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenso gehört hieher das: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα. Phaed. p. 66 D. und: ζητεῖ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι (ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχή) ibid. p. 65 C. — Vergl. Brandis Gesch. der griech.-röm. Philos. II, p. 222, k.

[2] Man sehe sein fünftes Schreiben an Clarke.

dahin führen, daß er das nothwendig Existirende ist (necessario Existens); aber um was es sich zuletzt handelt ist, daß er die natura necessaria ist. Gottes nothwendiges Existiren besteht nun in seinem nothwendig, d. h. ohne sein Wollen oder Zuthun, das-Seyende-Seyn. Die natura necessaria aber ist er vermöge des von seinem das-Seyende-Seyn unabhängigen Seyns, wodurch er gegen jenes nothwendige Existiren frei wird und in sich seyn kann.

Nun aber ist es Zeit, auf das Seyende zurückzusehen und auf die Elemente desselben, wie diese sich verhalten, nachdem Eines Ist das sie ist. Also diese Unterschiede sind nun seine Unterschiede, dieses bestimmten Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst, aus sich selbst (in seinem an-sich-Seyn), durch sich (als das außer-sich-Seyende), in sich (das ewige bei-sich-Seyn) gehend. Das bei-sich-Seyn ist das Mittlere vom an sich und außer sich seyenden, bei sich ist nur was auch außer sich ist. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt, d. h. diese Elemente, die Principien zu seyn scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem für-sich-Seyn dieß seyn würde. Denn was es in seinem das-Seyende-Seyn auf materielle Weise ist, das ist es auch in sich selbst, nur immaterieller Weise (ἀσωμάτως, um das aristotelische Wort zu brauchen): in den Elementen ist die Einheit nur auf die erste Weise, in dem Einen selbst (denn so können wir es auch nennen, wie wir es das Seyende selbst genannt haben), in diesem also ist die Einheit auf die andere Weise und unzerstörlich, weil in ihm gar nichts Mögliches seyn kann, weil es unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält Stand, alles andere ist dissolubel. Die Einheit des Einen-selbst ist, die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente stören sich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in sich was das andere seyn wollte (— A z. B. + A), aber ihr

Unterſchied und alſo auch ihr Seyn, das ſie in der Einheit haben, beruht gerade nur darauf, daß das eine nicht das andere (nicht eodem loco) iſt, wir ſie darum auch nur ſo beſtimmen konnten, daß wir z. B. von — A ſagten, es ſey reines Können ohne alles Seyn, von + A es ſey ebenſo reines Seyn ohne alles Können, von ± A es ſey nur als von beiden (jedem für ſich) Ausgeſchloſſenes. Der Unterſchied zwiſchen ihnen iſt nicht wie zwiſchen Widerſprechenden; ſie ſind durch bloße Beraubung, nur *κατὰ στέρησιν* unterſchieden, d. h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere iſt. Von Ausſchließen haben wir zwar früher geſprochen; aber dieß war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausſchließen gehörte, daß eines für ſich ſeyn wollte; aber hier iſt vielmehr jedes von ſich abgewendet, — A das Können nicht von ſich ſelbſt, ſondern von + A, beide zuſammen das Können von ± A, alle zuſammen von dem was allein das ſelbſt Seyende iſt. (Sie ſchließen ſich ſo wenig aus als im mathematiſchen Punkt, den man als den Kreis in potentia anſehen kann[1], Mittelpunkt, Umkreis und Durchmeſſer ſich ausſchließen). Sie ſchließen ſich nicht aus, weil ſie nicht drei Seyende ſind, keines ein Seyn für ſich anſpricht, das Seyn vielmehr allein deſſen iſt, zu deſſen Attribut ſie werden, zu dem ſie ſich als bloße Prädicate verhalten, ihr eignes Seyn alſo in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädicate bedient, leicht, beſonders von ſolchen, die mit den früheren Entwicklungen desſelben Gedankens nicht unbekannt ſind, die Frage geſtellt werden, warum wir das, was das Seyende iſt, nicht einfach das Subjekt, und zwar das abſolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut ſich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seyenden eine gewiſſe Succeſſion liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für ſich ſeyendes, in dieſem Sinn Subjekt ſchien, gegen das Folgende zum Prädicat wird, ſo iſt das was über allem iſt, zuletzt das was zuerſt — A war, Subjekt, und wenn, was hier

[1] Weil die Größe des Durchmeſſers gleichgiltig, ſo kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

bloß noetiſch gemeint iſt, zum realen Proceß wird, ſo immer wird eine Succeſſion von Subjekten (immer höherer Ordnung) zuletzt zum abſoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach alſo wird es ſich ſo verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, iſt, daß wir uns vorgeſetzt, in dieſer Darſtellung (und in der Weiſe der Darſtellung kann und ſoll ja ein immerwährender Fortſchritt ſtattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke ſoviel immer möglich in ihrer ſtrengſten Eigentlichkeit zu brauchen. Aber — A, wovon wir ausgingen, konnte recht eigentlich Subjekt heißen, es iſt an erſter Stelle, das eigentliche sub-jectum (*ὑποκείμενον*, *ὑποτιθέν*), das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verſtand ſo genannt werden, da es nichts unterthan iſt, und um jenem (dem — A) ſeine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erſt; denn auch Ariſtoteles, von deſſen Hypokeimenon ſich das ſcholaſtiſch-lateiniſche Subjectum und unſer Subject herſchreibt, wenn dieſer von der Subſtanz (der *οὐσία*) ſagt, daß ſie das ſey, was nicht von einem Subjekt geſagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß ſie ſelbſt das abſolute Subjekt iſt, nennt er doch das erſte der Weſen nie das erſte Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterſte) ſo, da wo er zuerſt ſeine vier Urſachen aufzählt[1]; am meiſten ſichtlich aber iſt die Verlegenheit in dem beſondern Kapitel von der Subſtanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Subſtanz ſey in dem vorbeſtimmten Sinn (daß nämlich Subſtanz iſt was von nichts anderem geſagt wird), und faſt zur Abweiſung eben dieſer Definition ſteigert ſich jenes Gefühl[2].

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das ſind die Urſtoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, ſondern das was das Seyende iſt, iſt der Gegenſtand, iſt das Gewollte, der Zweck, iſt das Princip,

[1] Metaph. I, 3 (9, 23 ss.).

[2] *Τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία*, nämlich *ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν.* Metaph. VII, 3.

das es wirklich ist (die andern sind bloß mögliche). Denn jenes Seyn, in Kraft dessen es allein das Seyende ist, ist ein von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges, durch das also auch es selbst vom Seyenden unabhängig ist; es ist das Seyn, das es in sich hat, also unabhängig hat von jenen Voraussetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur λόγῳ πρότερα sind; es ist das Seyn, vermöge dessen es das πρώτως ὄν, das erst seyende, dem kein anderes vorausgeht, und das schon darum ein Besonderes ist; es ist das Seyn, in dem das Denken sein Ziel hat: wenn wir bei ihm ankommen, ist das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt, ist gedacht, also ist über dieses Seyn nicht mehr zu denken, also auch nicht mehr zu zweifeln, es ist das schlechthin unzweifelhafte Seyn; mit ihm also ist das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erst für sich hat.

Dieses demnach, das auf solche Weise seyend, ist der seit Descartes gesuchte, aber nicht gefundene Gegenstand, das ganz durch die Idee bestimmte Ding, von dem Kant spricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wissenschaft gefunden ist, in dem daher das unmittelbare Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung hat. Nach diesem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern zunächst, wie sich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d. h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist, damit so nach Ausstoßung alles Fremdartigen (Heteronomischen) die vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich und zu jener durchaus selbstherrlichen Wissenschaft wenigstens der Weg eröffnet sey.

Digitized by Google

Vierzehnte Vorleſung.

Es muß wohl ein beſonderer Weg ſeyn, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu ſeinem Ziel das Princip hat; denn außer dem Princip ſcheint nur jene einen ſichern Ausgangspunkt darzubieten. In der That wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art ſich ausdrücken können. Sie iſt nicht die deductive, denn dieſe ſetzt das Princip voraus. Da nicht die deductive, wird ſie inductiv ſeyn; und in der That das Hindurchgehen durch die Vorausſetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten was erſt im Princip als Wirklichkeit geſetzt wird, dieſes Hindurchgehen iſt wohl eine Induction zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit dieſem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein ſo genannten Verfahren unterſcheidet ſich ja das unſere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es ſich gleichſam als Prämiſſen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf ſolche Weiſe gefunden ſind, daß man der Vollſtändigkeit verſichert ſeyn kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenſo der Fall iſt. Beſtünde man alſo darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deductive (unter welche auch die demonſtrative fällt) und inductive, ſo müßte man zugleich Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That iſt in der allgemeinen Erklärung des Ariſtoteles von Erfahrung nicht die Rede), alſo ausſprechen, daß ſie zweierlei Arten unter ſich begreife: die eine Art der Induction ſchöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem Denken ſelbſt, und dieſe letzte ſey die, durch welche die Philoſophie zum Princip gelange.

Wünſchenswerth wird es aber immer ſeyn, daß dieſe Art der

inductiven Methode ihren eigenen Namen habe, wozu nicht hinreicht, sie die philosophische zu nennen. Denn philosophisch ist auch die deductive, zu welcher die Philosophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. Zunächst nun aber, um den rechten Ausdruck zu finden, werden wir uns unter den Alten umsehen. Gewisse Bezeichnungen philosophischer Begriffe und Methoden, wie sie von den Alten erfunden worden, haben sich leicht auf spätere Zeiten fortgepflanzt; nicht ebenso leicht wurde der wahre Sinn überliefert; und so stehen sie denn jedem zu Gebot, der die Hand nach ihnen ausstreckt, vielleicht um etwas, worin kaum noch ein verdrehtes Abbild der Sache wahrzunehmen ist, mit so berühmten Ausdrücken zu schmücken. Es ließe sich leicht mehr als eine Usurpation dieser Art namhaft machen. Wenn wir aber sagen, daß der von uns zur Ermittelung des Princips eingeschlagene Weg genau übereintrifft mit der Beschreibung Platons, wo er nämlich zeigt, wie das Princip erlangt werde, und wo er dieser Methode zugleich den ihr zukommenden Namen ertheilt: so ist dieß keine Anmaßung, denn die Uebereinstimmung liegt am Tage, daß sie nicht zu verkennen ist. Um jedoch diese klassische Stelle (sie findet sich am Ende des sechsten Buches der Republik) verständlich zu machen, muß erst der Zusammenhang dargelegt werden, in welchem sie vorkommt.

Platon unterscheidet also ein doppeltes Intelligibles (*νοητόν*), eines für welches sich die Vernunft noch gewisser sinnlich anschaulicher Bilder bedient, wie dieß in der Geometrie geschieht, wobei es ihr jedoch nicht um diese, die Bilder, sondern um das Vorbild zu thun ist, dem sie gleichen, nicht z. B. um das Viereck oder Dreieck, das an der Tafel verzeichnet ist, sondern um das Dreieck oder Viereck selbst, das nur mit der Vernunft gesehen wird. Hier ist es, wo Platon den mathematischen Disciplinen das schon früher Angeführte zuschreibt, daß sie nämlich zu der Noesis ziehen, daß sie die Seele zwingen, des reinen Denkens sich zu bedienen, daß sie aber das wahrhaft Seyende, das rein Intelligible nicht erreichen, sondern nur von ihm träumen.[1]

[1] S. die Stelle in der eilften Vorlesung.

Nachdem nun Platon über diese Art von Vernunftwissenschaft sich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Fremdartiges, Sinnliches dazwischen kommt, sondern das reine Denken mit dem rein Intelligiblen verkehrt, und hier sagt er dann Folgendes:

„Lerne nunmehr, was ich die andere Abtheilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die Vernunft selbst berührt (*οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται*), indem sie kraft des dialektischen Vermögens (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει*) Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*), die nicht Principien, sondern wahrhaft (*τῷ ὄντι*) bloße Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anläufe (*οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς*) sich bildet, um mittelst derselben bis zu dem was nicht mehr Voraussetzung (*μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου*), zum Anfang von allem — Princip des Allsetzenden — gehend (*ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών*), und dieses ergreifend, und wieder sich anhängend dem was diesem (dem Anfang) anhängt (*ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων*), so zum Ende herabzusteigen, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend“[1].

Mit den letzten dieser Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Princip) über; diese mögen wir also vielleicht später in Betrachtung ziehen, wenn wir selbst dorthin gekommen sind; hier können wir sie übergehen. Viel Räthselhaftes enthält auch so die Stelle gewiß für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verschiedenes zu erörtern übrig. Nur so viel ist auf den ersten Blick zu sehen, 1) daß die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie geht durch Voraussetzungen hindurch), 2) daß sie in dem besondern Sinn inductiv ist, wo die Vernunft, d. h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, 3) daß das in dieser Methode Thätige das dialectische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon die dialectische Methode zu nennen ist.

Die erste Frage möchte seyn, was dem Platon die Voraussetzungen

[1] Rep. VI, p. 511, B.

(ὑποθέσεις) überhaupt bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur seyn kann, oder was das Seyende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, mit hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende ist, zu dem Seyenden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch das Mögliche hindurchgegangen. Das erste Mögliche (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.

Weniger leicht ist zu sagen, vorläufig wenigstens, wie sich Platon die Voraussetzungen im Besondern gedacht habe. Einige stellten sich vor, er habe die Ideen gemeint. Aber zumal nach dem, was durch Brandis entdeckt und aus Stellen im Ganzen verlorener Bücher des Aristoteles hervorgehoben worden, daß auch an der Bildung der Ideen das Große und das Kleine, d. h. im aristotelischen Ausdruck die Hyle, einen Theil habe, läßt sich daran nicht mehr denken; unter den Voraussetzungen müssen vielmehr schlechthin einfache Elemente gemeint seyn[1]. Noch weniger zulässig erscheint, was andere allerdings mit leichter Mühe gefunden, es seyen Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, von denen die dialectische Methode nach Platon ausgehe. Denn da ausdrücklich gesagt ist, daß sie die Vernunftforschung selbst sich bilde[2], so können sie nur selbst philosophisch gesetzt seyn, und am wenigsten, wie man vielleicht aus dem „sich machen oder bilden" zu schließen oder dem heutigen Gebrauch des Worts, Hypothesen gemäß anzunehmen geneigt wäre willkürlich angenommen; denn das Denken, das sie erreicht, ist von allem Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher unfehlbar, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. Freilich gelangen nicht alle zum Denken selbst, und die am Lautesten, man dürfte mitunter sagen, aufs Unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das

[1] S. über den Sinn des Worts ὑπόθεσις bei Platon die Stelle bei Aristoteles Eth. Eudem. II, 11: ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις.

[2] αὐτὸς ὁ λόγος — ποιούμενος.

Zufällige, nämlich über das Künstliche und bloß scheinbar Nothwendige hinaus zum Denken selbst gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie wir aus Aristoteles angeführt, an Wahrheit und Schärfe die Wissenschaft übertrifft. An Wahrheit, denn die Wissenschaft ist fehlbar, wenn sie sich nicht mit bloßen ungerechtfertigten Annahmen begnügt, und um den Anfang unbekümmert, bloß auf das Ziel losgeht, wie Platon die mathematischen Disciplinen beschreibt; aber diese sind dann nur unter Bedingung, hypothetisch, also zufällig, unfehlbar, das Denken selbst aber ist durch seine Natur selbst dem Irrthum entnommen. Was aber die Schärfe betrifft, so ist das Denken, nur Denken zu seyn, also durch sich selbst, zu dem Entschluß gedrungen, was es nicht zumal setzen kann nacheinander zu setzen, und auf jene schlechthin einfachen Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluctuation des Denkens mehr möglich ist, die entweder nicht oder scharf und richtig gedacht werden, in Beziehung derer keine Täuschung ist, ἐν οἷς οὐκ ἔστι ψεῦδος, Worte, auf die wir später zurückkommen werden. (Die Schärfe ist nur da, wo keine συμπλοκὴ νοημάτων, also die reinen νοήματα sind)[1].

Ein Drittes, das sich zu fragen darbietet, ist: wie die Vernunftforschung die Voraussetzungen beschafft. Auch dieß vollbringt sie mittelst des dialectischen Vermögens. Hier müssen wir aber daran erinnern, daß in dem Dialektischen das Logische begriffen ist, die logische ist nach Platon die eine Seite der dialectischen Methode; mittelst des dialectischen Vermögens werden also die Voraussetzungen gefunden, auch wenn sie bloß nach logischer Möglichkeit und Unmöglichkeit bestimmt werden, nach reinster, wie man jetzt sagt, formaler Denknothwendigkeit, über die niemand sich täuschen kann. Wie diese zur materialen (den Inhalt bestimmenden) werde, haben wir in der letzten Vorlesung gezeigt, aber eben darum auch, wie diejenige Evidenz ihnen zukommt,

[1] Die συμπλοκὴ von Potenz und Actus ist das der Täuschung Zugängliche. Denn über das was reine ἐνέργεια ist keine Täuschung möglich. Die Prädicate aber sind nur Potenzen.

Digitized by Google

welche in dem logiſchen Axiom ſelbſt liegt, das, wie Ariſtoteles ausführlich zeigt[1], nur indirect, auf dem Wege der Widerlegung (ἐλεγκτικῶς) zu beweiſen iſt. Daß dem reinen Subjekt (— A) nichts vorauszuſetzen, wird nicht beweiſen, man muß es erfahren. Erfahren, ſage ich. Es gibt viele und recht ſinnige Menſchen, die gegen die ausſchließliche Macht des reinen Denkens in der Philoſophie eingenommen ſind, die meiſten zwar, weil ſie von jenem beſchränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden iſt, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meiſt unzertrennlich ſind, ganz falſche Vorſtellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch ſolche, die von dem Denken wie einem Gegenſatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken ſelber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß wirklich denken um zu erfahren, daß das Widerſprechende nicht zu denken iſt. Man muß den Verſuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in verſchiedenen Momenten, nicht zugleich zu ſetzen, und ſo die ſchlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, ſo auch zweierlei Erfahrung. Die eine ſagt, was wirklich und was nicht wirklich iſt: dieſe iſt die insgemein ſo genannte; die andere ſagt, was möglich und was unmöglich iſt: dieſe wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seyenden ſuchten, wurden wir nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche beſtimmt. Es ſtand nicht in unſerm Belieben, welche Momente des Seyenden und in welcher Ordnung wir ſie aufſtellten, ſondern es galt, mit dem Denken deſſen, was das Seyende iſt, wirklich zu verſuchen, und alſo zu erfahren, was als das Seyende gedacht werden kann, insbeſondere was das primum cogitabile iſt. Das Denken iſt alſo auch Erfahrung. Geradezu iſt von dem ſo im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem[2]. Man denkt ſich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimſtellt zu finden was

[1] Metaph. IV, 4 (68, 10 ss.).

[2] Περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δ' ἔστιν. Metaph. XI, 5 (219, 16 ss.).

er dem reinen Subjekt vorsetzen könnte, sicher, daß er nichts dergleichen finden, also nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, gesprächsweise, wovon ja auch der Name des dialectischen Wissens herkommt, das Aristoteles aufs Bestimmteste der apodiktischen Wissenschaft entgegensetzt.

Aber das Beschaffen oder Setzen ist nur das Vorausgehende, also nur die eine Seite des dialectischen Verfahrens; die folgende liegt deutlich auch in der bis jetzt allein gebrauchten platonischen Stelle. Von Voraussetzungen ist zwar gleich, aber offenbar bloß durch eine Art von Prolepsis die Rede, denn es wird übrigens nur gesagt, daß sie in Wahrheit (τῷ ὄντι) nur Voraussetzungen und nicht Principien setzen, aber was sie in Wahrheit sind, wird eben selbst erst durch die dialectische Methode ermittelt; gesetzt also werden sie unmittelbar als Principien (und unmittelbar zu setzen ist ja überhaupt nur, was und insofern es Princip seyn kann), gesetzt werden sie als mögliche Principien[1], aber nur, um durch die Macht der Dialectik zu Nichtprincipien, zu bloßen Voraussetzungen degradirt zu werden, zu Stufen, die nur diesen zum allein Unbedingten zu geleiten. Ja, es bedürfte gar nicht, wie doch angenommen ist, mehrerer Stufen, wenn nicht das zuerst Gesetzte (und dieses muß doch vorzugsweise und so zu sagen mehr als jedes Folgende von der Natur des Princips an sich haben) bis Nichtprincip gesetzt, d. h. als Princip verneint würde, und so jedes Folgende, bis man zu dem Aeußersten gelangt ist, in dem nichts mehr vorausgesetzt, sondern nur gesetzt wird (das wirklich Princip und nicht mehr zur bloßen Voraussetzung zu machen ist). Die positive und die negative Seite des dialectischen Verfahrens sind also unzertrennlich, und wenn in Ansehung des ersten Glieds das Setzen natürlich dem Verneinen vorausgeht, so ist dagegen das Setzen jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt.

Wir haben die negative Seite in der zuerst erwähnten Stelle nur indirect nachgewiesen, aber eine ausdrückliche Erklärung findet sich später,

[1] Wir haben auch ein erstes Mögliches, ein zweites und ein drittes Mögliches.

wo nämlich Platon noch einmal auf die Geometrie und die mit ihr zusammenhängenden Disciplinen zurückkommt, von denen er das früher schon Angeführte äußert: daß sie von Voraussetzungen Gebrauch machen, die sie unbeweglich lassen (ἀκινήτους ἐῶσαι), indem sie keine Rechenschaft von ihnen ablegen; darauf fährt er so fort: Wo nun der Anfang ein unbekannter bleibt, Ende aber und Mittel (Schluß- und Mittelsätze) auf Unbekanntem beruhen, ist es wohl möglich, daß eine solche Zusammenfügung je Wissenschaft werde? Nimmer ist dieß möglich, antwortet der Gefragte. Hierauf denn sagt er: Die dialectische Methode allein also wandelt diesen Weg, daß sie die Voraussetzungen aufhebend (ἀναιροῦσα), zum Anfang selbst (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν), d. h. zu dem was Princip nicht bloß scheint, sondern ist, fortschreitet[1]. Nun — doch nicht als Voraussetzungen werden sie aufgehoben, als solche bleiben sie vielmehr, sondern als Principien, wie sie demnach zuerst gesetzt worden. In diesem Aufheben also möchte das eigentlich Dialectische bestehen, wenn man es nämlich von dem Logischen unterscheiden will (denn das Setzen, wie wir gesehen, erfolgt nach rein logischem Gesetz), aber auch so erscheinen beide als unzertrennlich, und das Logische nur als das stets mitgehende Werkzeug des Dialectischen[2].

Was nicht mehr Princip seyn kann, wird Stufe, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Voraussetzliches mehr ist[3]. Eigentlich war also jedes Element nur versuchsweise gesetzt, hypothetisch, wie es der platonische Ausdruck (ὑποθέσεις) mit sich bringt; definitiv gesetzt wird jegliches nur mit dem Princip, mit dem, welches

[1] De Rep. VII, p. 533 C. — Ueber den Dialektiker ferner zu vergleichen de Rep. VII, p. 167.

[2] Vergl. Essai sur la Metaphysique d'Aristote par Felix Ravaisson. Paris 1837. Tom. I, p. 247 unten, nebst Note 2, und p. 248, Note 1.

[3] Das ἀνυπόθετον des Platon ist insofern nicht das Voraussetzungslose, als das Denken durch Voraussetzungen zu ihm gelangt. Man müßte sagen: das in sich Voraussetzungslose. Allein grammatisch ist ἀνυπόθετον was selbst nicht mehr Voraussetzung (eines andern) seyn kann, wozu sich vielmehr alles andere als Voraussetzung verhält. Dem Aristoteles, der den Ausdruck nach Platon hat, ist τὸ ἀνυπόθετον (nicht οὐ sondern) ὃ οὐκ ἐνδέχεται. Metaph. IV, 3. (67, 8).

das Seyende nicht mehr bloß seyn kann, sondern ist; an diesem hängt alles nach dem aristotelischen Ausdruck: ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται[1], dessen er sich auf einem späteren Standpunkt in der schwungvollen Stelle bedient, wo er sagt: An einem solchen Princip also hangen der Himmel und die Natur. Auch hieraus erhellt also wieder, daß die dialectische Methode, die zur Erforschung des Princips angewendet wird, mit der inductiven unter eine Gattung gehört, sowie umgekehrt dialectische Methode nicht bloß in jener Anwendung statthat, sondern ein allgemeines in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug ist, z. B. wo es sich um die Bedeutung historischer Thatsachen handelt (den ganzen ersten Theil der gegenwärtigen Untersuchung haben wir als den historisch-dialectischen bezeichnet); versuchsweise werden auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre ist. Noch deutlicher ist die Uebereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten inductiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. Die dialectische Methode besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem Versuch unterworfen werden. Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, das Experiment, das immer eine aprioriſche Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialectiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch bloße logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist. Ein deutscher Gelehrter, der sich unter die Physiker zählte, nannte seiner Zeit die Oerstedʼsche Entdeckung eine zufällige, d. h. seiner Meinung nach eine solche, die eigentlich nicht hätte gemacht werden sollen, weil ihr in seiner und der Gleichgesinnten Vorstellung keine Möglichkeit vorausgegangen war; für ihn war sie ein untoward event. Ohne von der

[1] Metaph. XII, 7 (248, 30).

Möglichkeit großer Entdeckungen überzeugt zu seyn, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht [1].

Auch in der höchsten Function demnach können wir von der Dialectik das Aristotelische gelten lassen, sie sey eine versuchende Wissenschaft (πειραστική) [2]. Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode sind die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht ist (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen muß), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhangende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon hat gesucht, das Suspensive der dialectischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie ja den Namen hat [3], und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (e quo omnia suspensa erant). Die dialectische Methode ist, wie die dialogische Methode, nicht beweisend sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich *versuchen* es zu denken, so wird man *erfahren*, was es ist. Tentandum et experiendum est.

Die nächste Frage nun aber ist, wie es mit dem angenommenen Aufheben zugehe, und worein sich die zu Nichtprincipen herabgesetzten Elemente, die zuerst Principe schienen, verwandeln.

Halten wir uns fortwährend an die platonische Stelle. Da finden wir außer dem *Princip* selbst, das die Vernunft ergriffen hat und

[1] Vergl. was Platon sagt de Rep. VII, p. 532 A.
[2] IV, 2 (64, 31).
[3] Diese Methode heißt auch ἐρωτητική.

berührt[1], ἐχόμενα αὐτῆς, ihm anhangende, von ihm untrennbare Elemente, und woher ſollten dieſe kommen, wenn nicht eben von den Vorausſetzungen, die Principe ſcheinen konnten, aber durch die Kraft der Dialectik ſich jetzt in ὑποτιθέντα des Princips, im ariſtoteliſchen Ausdruck τῇ ἀρχῇ καθ' αὐτὴν ὑπάρχοντα, d. h. in Attribute des Princips verwandeln, an welche ſich anhaltend (ihrer als Mittel ſich bedienend), nun die Vernunft zur Erzeugung der Wiſſenſchaft ſelbſt fortſchreitet, ohne ſich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen[2]. Weil das im Denken Erſte (— A) zwar nicht ein Seyendes, aber doch auch das Seyende nicht eigentlich iſt, ſondern iſt und nicht iſt, iſt auf die eine, nicht iſt auf die andere Weiſe, ſo wird es zu etwas, das das Seyende nur zufällig (συμβεβηκότως), nicht urſprünglich (πρώτως), d. h. als Subjekt iſt; es wird zu etwas von dem, was das Seyende iſt, d. h. zum Attribut, und ebenſo verhält es ſich auch mit den andern. Es wird hier ganz angemeſſen ſeyn, ſich wieder an das zu erinnern, daß Kant von einem Inbegriff aller Prädicate ſpricht.

Auf ſolche Weiſe überkommen nun die als Attribute Geſetzten das Seyn von dem, deſſen ſie ſind. Alſo daß ſie ſind, wie Attribute ſeyn können, verdanken ſie dem, das ſie iſt (dem Princip), aber (und dieß iſt von großer Wichtigkeit) nicht ebenſo iſt Was ſie ſind durch dieſes beſtimmt; dem Was nach ſind ſie unabhängige und ſelbſtändige Mächte. Jenes (das Princip) hat für ſich die Ewigkeit und alſo Nothwendigkeit des Seyns, ſie haben für ſich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des Weſens, des Gedankens, ſie gehören dem Reich der ewigen Möglichkeiten an, und ſind erſt wahrhaft das, was man die essentiae oder veritates rerum aeternae genannt hat, und von dem ſeit Leibnitz in der Philoſophie ſo viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abſtracte Weiſe[3]. Unabhängig von dem, das ſie iſt, alſo a priori

[1] ἀφάμενος αὐτῆς l. c.

[2] ἰσχύνος τῶν ἐκείνης ἐχομένων οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδὲν προσχρώμενος. ibid.

[3] S. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten am Schluſſe des Bandes. D. H.

mögliche Principe, behalten sie auch nach der Hand (post actum) — ein Ausdruck, mit dem freilich kein zeitliches Vor oder Nach verbunden werden darf — auch als Attribute gesetzt, behalten sie diese Möglichkeit, Principe zu seyn, und demnach auch als solche hervorzutreten. Der Unterschied ist nur: unabhängig von dem Princip waren sie bloß im Denken, mit dem Princip werden sie, wie Platon sagt, τῷ ὄντι ὑποθέσεις, wirklich mögliche Principe.

Wir konnten längst die Einrede erwarten: wenn jenen Elementen die ihnen zugeschriebene Bedeutung zukomme, müßten sie in der Philosophie, oder doch im menschlichen Bewußtseyn überhaupt, da doch alle Entwicklung stufenweise geschieht, auch geschichtlich als Principe hervorgetreten seyn. Es war indeß noch nicht Zeit davon zu reden. Auch jetzt wollen wir bloß bemerken, daß nur eines der möglichen Principe sich ausschließlich geltend machen kann, das erste. Aber dieses, in welchem Maß und mit welcher Macht auch hat es seine Selbständigkeit behauptet! Dafür würde schon das System zeugen, das von der ältesten Zeit bis tief ins Mittelalter und selbst noch unter den Einflüssen des Christenthums sich behauptet hat, und vielleicht zu keiner Zeit ohne alle Anhänger gewesen ist: ich meine das sogenannte System der zwei Principe, beruhend auf der unbestimmt dauernden Aequipotenz zweier entgegengesetzter Mächte, deren eine mit dem bloß an sich seyenden, darum eigentlich nur sich wollen könnenden, die andere mit dem ausser sich seyenden, darum überfließenden, mittheilsamen, unselbstischen Princip die meiste Aehnlichkeit hatte. Am schwersten vergißt unter den möglichen Principen das erste, dieses allein durch seine Natur dem höchsten entgegenzutreten befähigte (befugte), daß es unabhängig von dem eigentlichen und wahren Princip ewig seyn konnte. Aber durch die Macht der Idee (in diesem Sinn ewig) ist es dem nächst Höheren untergeordnet, und noch spät in Aegypten wird es als das vor der Zeit untergegangene beklagt. Was aber die Philosophie betrifft, so hat Aristoteles schon aufmerksam gemacht auf die ganz analoge Succession von Principen in der Mythologie und der Philosophie. Bei ihm selbst aber, dem von allem Mythischen so weit entfernten — welche Antinomie in

dem berühmten Kapitel, wo er von der Hyle, dem ersten Unterworfenen (dem *πρῶτον ὑποκείμενον* oder *ὑποτιθέν*), fragt: wenn sie nicht Substanz (Selbstseyendes), was es dann wohl sey, und gleich hernach sagt: unmöglich sey, daß sie Substanz sey, denn dieser komme vor allem zu, ein Absonderliches (für sich seyn Könnendes) zu seyn, ein solches aber sey die Materie nicht.

In der That nun auch ist diese successive Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet — dieser rein noetische Hergang ist vorbildlich für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen; denn worauf anders könnte es wohl beruhen dieses stufenmäßige Aufsteigen, wenn nicht darauf, daß Mächte, die als Principe hervortreten können aber Principe nicht sind, in den Proceß gestürzt wieder zu bloßen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist.

Schon eine bloße tiefere Erfassung der Natur möchte also den einfachen Gedanken als glaublich erscheinen lassen, daß in dem ganzen wundervollen Schauspiel derselben nur auf reelle, wirkliche Weise der Proceß sich wiederholt, den wir als Gedankenproceß kennen gelernt haben. Es wurde so eben erwähnt, dem Aristoteles sey die Materie die erste Unterlage für alles. Alles nun, dem sie zur Unterlage geworden, und das daher Materie hat, ist ein Zusammengesetztes (*σύνθετον*), da aber die Hyle selbst keine Hyle hat, so ist sie in der That einfach, Princip. Als solches, als Princip erscheint sie nur noch in den Gestirnen, die darum dem Aristoteles keine materiellen Wesen, sondern reine *ἐνέργειαι*, ja sogar *ψυχαί* sind. Hier ist also was zur künftigen Unterlage anderer Wesen bestimmt ist noch aufrecht, und als Princip Quell einer eben darum unablässigen Bewegung. In der formirten Körperwelt ist es nicht mehr Princip und trägt schon das Gepräge einer höheren Macht an sich, doch behauptet es noch so weit seine Selbständigkeit, daß die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als bloße Accidenzen erscheinen (daß es die Wirkungen der höhern Potenz,

des Lichts, der Elektricität u. s. w. nur als Accidenzen in sich aufnimmt). Aber in der organischen Natur hat die Materie alle Selbständigkeit verloren, und ganz in den Dienst einer höhern Macht getreten, ist sie nur noch Accidens, im beständigen Gehen und Kommen, Entstehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn wir sagen von dem Thier: es ist ein materielles Wesen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich Seyende im Thier, das Thier selbst ist nicht mehr Materie, es ist ein Wesen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. Bemerkenswerth wird es immer bleiben, daß die Methode, welche zum Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hatte, daß was im ersten Anlauf als Subjekt oder Princip erscheint, im folgenden Moment zum Objekt geschlagen Nichtprincip wird, daß diese Methode, die sich nicht auf die Natur beschränkt, sondern nach gleichem Gesetz in die geistige Welt fortsetzte und so alles umfaßte, und die in Platon wohl zu erkennen ist, aber nicht aus ihm zu nehmen war, daß diese durch eine Art von Nothwendigkeit fast eher angewendet als in ihren letzten Gründen verstanden, unmittelbar hervortrat, sowie dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphysik, das ihm bis daher immer aufgelegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte diese Methode, der man wenigstens das nicht wird absprechen können, daß durch sie zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammen zu suchen hatte, sondern sich selbst erzeugte und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte, es möchte, sage ich, diese Methode, so sehr sie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der gemachten Wissenschaft) Zurückstrebenden, verdorben und mit unächten Zusätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der einzige eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen seyn, und eine fruchtbare philosophische Thätigkeit möchte sich auf das tiefere Verständniß und eine immer wichtigere und im Verhältniß mit der unaufhörlich

fortſchreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derſelben beſchränken, da es kaum möglich ſcheint, von dieſem Standpunkt auf eine Philoſophie, die in einem bloßen Aufſtapeln von Thatſachen oder thatſächlichen Beſtimmungen beſtünde, oder eine bloße Kategorien- d. h. Prädicatenlehre wäre, zurückzukommen. Denn, was das Letzte betrifft, wenn das wovon man ausgeht nur die erſte, oder wie man wohl ſagt ſchlechteſte, inhaltsärmſte, das womit man endet die höchſte, reichſte Kategorie iſt, ſo wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem ſie geſagt würden, ein Subjekt. Es hieße denen, die ſo etwas ſagen, zu viel zugetraut, wenn man für möglich hielte, ſie wollten damit die Philoſophie der Mathematik nähern, von welcher Ariſtoteles ſagt, ſie ſey *περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας*, d. h. daß ſie mit Dingen ſich beſchäftige, die ſich zuletzt in bloße Prädicate auflöſen, ohne daß ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, worauf allerdings großentheils die ihr eigenthümliche Evidenz beruht. Aber die Uſia, die Subſtanz, das Subjekt iſt eben das Warum der Philoſophie, das Einzige, um deſſen willen ſie iſt, und das ihr ganz Eigne, und ſelbſt jene erſten Setzungen, die im Verfolg ſich aufheben, ſetzen nicht Attribute, denn kein ſolches läßt ſich unmittelbar ſetzen; was unmittelbar und wiefern es ſo geſetzt wird, muß Subjekt, oder im ariſtoteliſchen Ausdruck *καθ' αὑτό* ſeyn[1], wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.

Alſo auch jene Attribute, von denen zuletzt die Rede war, ſind urſprünglich Subjekte? Aber wie ſollte dieß ſeyn? Haben wir ſie doch ſelbſt ſo unterſchieden, daß das eine (— A) nur als Subjekt, das andere (+ A) als reines Objekt erſchien. Freilich; aber die Meinung war nicht, daß das Letzte auf dieſe Art ſey, denn das Seyn kommt ihnen erſt mit dem Princip, ſondern, es ſey das Subjekt, die Potenz des ſo ſetzenden. Wie ſie rein a priori gedacht ſind (wir haben ſchon erklärt dieß heiße: vor dem Princip gedacht), ſind ſie eben bloße Subjekte oder Potenzen, reine *ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος*; das letzte

[1] *τὰ μὴ καθ' ὑποκειμένου (λεγόμενα) καθ' αὑτὰ λέγω.* Anal. Post. I, 4 (7, 8).

Wort ist nicht eben rein hellenischen Klangs, aber es drückt aus was wir wollen, und wir haben es von dem ehrenwerthen Alexander (dem Commentator des Aristoteles) entlehnt. Als reine Subjekte werden sie eben nur gesagt, und weder wird etwas von ihnen, noch werden sie selbst ausgesagt. Wir sollten Namen für sie haben, statt daß wir sagen: das an-sich-Seyende, das ausser-sich-Seyende. Dieß ist ein Uebelstand, der Veranlassung gegeben, eigne, Worte ersparende Zeichen (— A + A ± A) zu erfinden, um jedes davon gleichsam als an einem Namen zu erkennen. Zugleich sollten sie dienen, jedes als ein eignes, ja einziges Wesen zu bezeichnen. Denn wohl stellen die Potenzen in sich die höchsten und allgemeinsten Arten (die summa genera) des Seyns dar, sind aber darum selbst keine Arten (*εἰδη*), keine *κοιναὶ καὶ πλείοσιν ὑπάρχοντα*, sondern jede ist das bestimmte, diese Art des Seyns rein und ausschließlich in sich darstellende Subjekt. So wenig Empedokles gemeint hat, daß Wasser, Feuer und die andern von ihm angenommenen Urstoffe der Dinge Gattungen seyen, unter denen die Dinge begriffen seyen, so wenig sind die Potenzen uns Gattungen. Zwar alles Concrete entsteht aus ihrer Zusammenwirkung; insofern ist keines der möglichen Principe ein Concretes, also eher Allgemeines, aber nicht Allgemeines wie irgend ein Gattungsbegriff, z. B. Mensch, sondern wie die Materie, das Licht, wie selbst Gott in gewissem Sinn ein Allgemeines ist. Sagte man: jedes sey eine Gattung, wenigstens wäre es nicht die selbst nicht seyende Gattung von außer ihm seyenden, es wäre die selbst seyende Gattung, freilich nicht ein Einzelwesen, aber wie ein Einzelwesen. Es ist eine der aristotelischen Aporien, oder Zweifelsfrage, ob die Principe von der Natur des Allgemeinen, oder wie die Einzelwesen seyen[1]. Ins Genauere können wir jedoch wegen dieser Frage hier noch nicht eingehen und müssen uns eine spätere Erörterung derselben vorbehalten.

Bis jetzt nämlich haben wir uns eigentlich bloß mit Platon beschäftigt und auf ihn uns berufen, um dem Verfahren, durch welches wir zum

[1] — *καθόλου, ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων.* Metaph. III, 1 (42, 22 ss.).

Princip gelangt waren, den Namen des dialektischen zu vindiciren. Nachdem uns aber dieses gelungen, möchte es ein zweideutiges Licht auf unsere Methode werfen, wenn wir uns scheuten, an sie auch den Maßstab des Aristoteles zu legen.

Hiebei bemerke ich jedoch vorläufig, daß Aristoteles von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn spricht, inwiefern sie in einer jeden Wissenschaft und jeder Untersuchung anzuwenden ist, als in jener besondern Beziehung, inwiefern sie nämlich zur Erreichung des Princips dient. In dieser scheint sie ihm weniger wichtig; denn dem Aristoteles ist das Princip und das Erste aller Wesen [1], von dem er allerdings spricht, nicht wirklich Princip, nämlich nicht wirklicher Anfang von Wissenschaft, ihm dehnt sich jene Voruntersuchung zur ganzen *πρώτη ἐπιστήμη* oder *πρώτη φιλοσοφία* aus [2], und in dieser ist es nur Ende, und auch nur als solches bewegende Ursache (*κινεῖ ὡς τέλος*); dem Platon aber ist das Princip auch wirklich Princip, und es gehört in der That zu den unbegreiflichen Aeußerungen seines Schülers, wenn dieser in einer Stelle der Nikomachischen Ethik von ihm sagt: Platon habe gesucht und gezweifelt (*ἐζήτει καὶ ἠπόρει*), ob der Weg nach den Principien oder von den Principien ausgehe. Platon ist aber darüber nichts weniger als zweifelhaft. Denn in derselben Stelle, wo Platon von dem Aufsteigen zum Princip redet, sagt er, wie wir schon gehört, daß die Vernunftforschung das Princip ergreifend und an das, was an demselben hängt, sich haltend, zum Ende herabsteige [3]. Im Allgemeinen indeß schreibt Aristoteles der Dialektik den Besitz oder die Erkenntniß des Weges zu den Principien sämmtlicher Methoden zu (*ἐξεταστικὴ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.* Top. I, 2 fin.); aber Dialektik und Philosophie bezieht sich ihm darum doch nicht auf Verschiedenes, jene auf die Erforschung der Principien, diese auf die Wissenschaft selbst, sondern dasselbe kann nach ihm dialektisch und

[1] *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων.* Metaph. XII, 8 (250, 22)

[2] Dieß erhellt aus Metaph. IV, 2 (64, 22). III, 1 (41, 25).

[3] *ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ.* Rep. VI, p. 511, B.

philoſophiſch behandelt werden: im erſten Fall bleibt es bei dem Verſuch[1]. Die Dialektik iſt verſuchend (*πειραστική*), wo die Philoſophie erkennend iſt, die Sophiſtik dieß zu ſeyn ſcheint, aber nicht iſt[2]. Auch dem Platon iſt, wie wir geſehen, die Dialektik verſuchend, aber nach ihm bringt ſie wirklich zu dem vorausſetzungsloſen Anfang, von welchem als dem vollkommen Erkannten und durch ſich ſelbſt Gewiſſen ausgehend, die Vernunft die wahre Wiſſenſchaft erzeugt. Wiewohl ſich demnach eine gewiſſe Analogie erkennen läßt zwiſchen dem, was Dialektik auch der höchſten Function dem Platon und was ſie dem Ariſtoteles iſt: ſo dürfen wir uns doch nicht verbergen, den bloßen Worten nach iſt, was den wiſſenſchaftlichen Werth der Dialektik betrifft, die ſchneidendſte Diſſonanz zwiſchen den beiden Philoſophen. Dem Platon iſt das dialektiſche Vermögen die höchſte Kraft der Wiſſenſchaft, durch welche ſie des Princips ſelbſt ſich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzuſteigen iſt, dem Ariſtoteles erreicht Dialektik ſo wenig als Sophiſtik die Wahrheit, der Unterſchied beider iſt nur: die Sophiſtik will ſie nicht (ihr iſt es bloß um Täuſchung zu thun), die Dialektik kann ſie nicht erreichen. Letztere unterſcheidet ſich von der Philoſophie *τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως*, hinſichtlich des Vermögens, erſtere *τοῦ βίου τῇ προαιρέσει*, durch das, was ſie ſich als Lebenszweck vorſetzt, nämlich Täuſchung[3]. Dieſes Unvermögen liegt darin, daß ſich Sophiſtik und Dialektik in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuſchung, bewegen; denn Wahrheit und Irrthum iſt nicht in den Dingen, ſondern nur im Verſtande (in der Subjekt und Prädicat entweder verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit)[4].

[1] Die Dialectiker verſuchen nur: *πειρῶνται σκοπεῖν*. Metaph. III, 1 (p. 41, 26).

[2] Metaph. IV, 2 (64, 31).

[3] Metaph. IV, 2 (64, 29): *Διαφέρει ἡ φιλοσοφία τῆς μὲν (τῆς διαλεκτικῆς) τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ (τῆς σοφιστικῆς) τοῦ βίου τῇ προαιρέσει.* Ebenſo ſagt er: *πρὸς μὲν φιλοσοφίαν καὶ ἀλήθειαν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.* Topic. I, 14 (91, 11).

[4] *οὐ γὰρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν — ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.* VI, 1. 3 (127, 13 ss.).

Digitized by Google

Es ſcheint mir, daß dieſes ſchlechthin verwerfende Urtheil des Ariſtoteles um ſo mehr einer Erklärung bedürfte, als er ja ſeinen Zweck, der vorzugsweiſe nur Erforſchung des Princips iſt, ebenfalls nur auf dialectiſchem Wege erreicht. Der Unterſchied iſt nur der: für Platon, welchem ja übrigens auch das dialectiſche Verfahren im gemeineren Sinn nicht fremd iſt, gibt es eine Spitze deſſelben, und hier geht es ihm über in reine Vernunftforſchung, Ariſtoteles aber wandelt den breiteren Weg einer ſehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden, nichts verſchmähenden Induction, denn z. B. auch Fragen, die an ſpätere ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten erinnern, wie die, ob Sokrates und der ſitzende Sokrates derſelbe ſey, rechnet er unter die, deren Unterſuchung nur dem Philoſophen zuſtehe[1].

[1] Metaph. IV, 2 (64, 5).

Fünfzehnte Vorlesung.

Wir haben das verwerfliche Urtheil des Aristoteles über die Dialektik gehört, und wollen jetzt zur Erklärung desselben auf den Hauptvorwurf eingehen, den er ihr macht, um zu sehen, ob dieser nicht vielleicht gerade darauf hinausläuft, daß sie nicht platonisch ist. Sein beständiger Vorwurf gegen Sophistik und Dialektik ist: sie bemühen sich bloß darum, ob gewissen Subjekten gewisse Prädicate zukommen, sie bewegen sich also überhaupt in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuschung, anstatt das Subjekt selbst zu suchen und sich um die Sachen und zwar die Ursachen zu bemühen. Weil sie also nicht zu dem an sich Wahren aufsteigen, das nur in den ἁπλοῖς ist, so urtheilen sie über die Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigen, bloß nach dem Schein und wie es sich die Meinung vorstellt. Denn dieß möchte die richtige Bedeutung des ἐκ τῶν ἐνδόξων seyn, was gewöhnlich so verstanden wird, als ob die Dialektik mit bloß Wahrscheinlichem zu Werke gehe[1]. Es scheint freilich diese Bestimmung sehr weit abzustehen von jener, nach welcher die Voraussetzungen vom Denken selbst gesetzte sind, αὐτῇ νοήσει. Denn nichts steht nach Platon weiter von einander ab, als δόξα und νόησις. Allein jene Voraussetzungen, welche die Methode zu Nichtprincipen herabsetzt, mußten doch so beschaffen seyn, daß sie Principe zu seyn

[1] Aristoteles scheint die Argumente ἐξ ἐνδόξων zu brauchen, um das der Unvollständigkeit wegen Ungenügende der Induction zu ersetzen.

scheinen konnten, eine *δοκοῦσα θέσις* waren; als Principe waren sie also allerdings nur in der Meinung (*κενῶς*)[1]. Sie bekümmern sich — dieß ist ein anderer, sehr wichtiger Ausdruck für denselben Vorwurf — die Dialektiker bekümmern sich weniger um das Seyende selbst, als um die *συμβεβηκότα* desselben[2]. Ich habe das griechische Wort beibehalten, weil es schwer ist, das dem Inhalt desselben vollkommen entsprechende deutsche zu finden; denn das Zufällige, Zustoßende, Zukommliche — dieß alles erreicht das Prägnante des aristotelischen Ausdrucks nicht. Das Zufällige namentlich ist etwas so wenig Wesentliches an dem Begriff, daß auch die Eigenschaft der drei Winkel, gleich zwei rechten zu seyn, im aristotelischen Sinn ein *συμβεβηκὸς* des Dreiecks ist. Der allgemeinste Ausdruck ist wohl, *τὸ συμβεβηκὸς* sey, was bloß an einem andern ist oder haftet, das nicht selbst Seyende, für sich zu Setzende; dieses aber ist dann nichts anderes als das Attribut. Ausdrücklich sagt auch Aristoteles, was immer von einem Subjekt gesagt werde (*καθ' ὑποκειμένου*), nenne er ein *συμβεβηκός*[3]. Als ein solches bezeichnet er namentlich die *τἀναντία*, mit denen sich die Dialektiker abgeben und sie zu Einer Wissenschaft zu verbinden suchen, ohne sich dabei um das was Ist zu bekümmern (*χωρὶς τοῦ τί ἐστιν*)[4]. Doch ist hier noch ein Unterschied. Was von einem Subjekt gesagt wird, kann diesem selbst wieder nur zufällig (*κατὰ συμβεβηκός*) zukommen. Daß ein Mensch weiß von Farbe, ist ihm als Menschen zufällig: er wäre nicht weniger Mensch, wenn schwarz von Farbe. Daß

[1] Top. 1, 14: was dialektisch angenommen, ist angenommen *ὡς ἀρχὴ* eine *δοκοῦσα θέσις*. Ueber *κενῶς* vergl. Ravaisson, Tom. I, p. 284, not. 1.

[2] *Ἥ γε μὴν διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ τῶν συμβεβηκότων μέν εἰσι τοῖς οὖσιν, οὐχ ἡ δ' ὄντα, οὐδὲ περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὂν ἐστιν*, Metaph. XI, 3 (218, 13 ss.). In einer späteren Stelle sagt er dieß von der Sophistik allein, p. 227, 18 ss., wie ihm denn in manchen Aeußerungen der Unterschied zwischen Dialektik und Sophistik fast zu verschwinden scheint.

[3] *Τὰ — καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα.* Anal. Post. 1, 4 (7. 8). *Ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν.* Metaph. IV, 4 (71, 27 ss.).

[4] *πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου*, d. h. sind bloße Prädicate. XIV, 1 (289, 31) und XIII, 4 (266, 15). Den Gegensatz bilden die *ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι*.

seine Winkel gleich zweien rechten ist, ist dem gleichschenkligen Dreieck als solchem zufällig; denn nicht darum, daß es gleichschenklig, sondern daß es Dreieck ist, sind seine Winkel gleich zweien rechten. Dem Dreieck aber ist dieses zwar auch ein Hinzukommendes (συμβεβηκός), weil es, wie Aristoteles sagt, doch nicht schon in der οὐσία ist, ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι. In der Definition des Dreiecks kommt allerdings nichts von einem rechten Winkel vor, ein Dreieck ist möglich, ohne daß in ihm ein einziger rechter Winkel ist. Dennoch ist das im Ganzen zwei rechte Winkel Haben nicht ein dem Dreieck zufällig, es ist ein ihm an sich (καθ' αὐτό) Zukommendes. Und daher nicht darin, daß sie mit den Bestimmungen der Dinge sich abgeben, fehlen die Sophisten und Dialektiker; denn vielmehr die Accidenzen oder Prädikate, nämlich die der Sache selbst an-seyenden oder an-wesenden[1] — man erlaube mir diesen übrigens nicht jedes Vorgangs entbehrenden Ausdruck für das, was der Grieche durch ὑπάρχειν τινὶ καθ' αὐτό ausdrückt[2] — diese wesentlichen Accidenzen[3] sind unentbehrlich zur Demonstration. In allen Demonstrationen (ἀποδείξεσι) bedient man sich der συμβεβηκότα, sie sind die Mittel und Hülfen der ἀποδείξις[4]. Bemerken Sie, wie unter andern Ausdrücken hier dasselbe gesagt ist, was wir in Bezug auf die Wissenschaft als platonisch kennen gelernt haben. Die ἐχόμενα des Platon und die συμβεβηκότα des Aristoteles sind nur verschiedene Ausdrücke desselbigen, jenes der weniger zweideutige Ausdruck für dieses. Nicht darin also, daß die Sophisten und Dialektiker mit den Zuständigkeiten der Dinge überhaupt sich beschäftigen, kann beider Fehler liegen[5]; ihr Fehler ist, daß sie nicht über diese hinaus auf die

[1] Die dem Menschen inwohnende Sünde heißt bei Notker die ihm anwesende. S. Adelung unter diesem Wort.

[2] πᾶσα οὖτινος ἂν ἐπιστήμη τῶν ἐκείνῳ καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων ἐστὶν ἀποδεικτική. Alex. pl 194, 20.

[3] S. Aristoteles selbst IV, 1: τὰ ὄντι ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. Und den andern Ausdruck IV, 2 fin.: τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ (τῷ ὄντι) ᾗ ὄν.

[4] Ἡ ἀποδεικτικὴ σοφία ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα, ἡ δὲ περὶ τὰ πρῶτα ἡ τῶν οὐσιῶν. Metaph. XI, 1 (212, 8). Zu vergl. Anal. Post. II, 3.

[5] οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν — ὡς οἱ φιλόσοφοῦντες. Metaph. IV, 2 (64, 11).

Substanz, auf die Sache gehen, die sie gar nicht beachten[1], daß sie die Dinge nicht als ὄντα, nach dem was in ihnen ist betrachten, nicht sofern sie die Subjekte des von ihnen Ausgesagten sind. Denn selbst nicht auf das Seyn, inwiefern es eben auch nur ausgesagt ist, soll die philosophische Untersuchung gehen, sondern auf das, wodurch jegliches ist und wodurch es mit dem erstlich und eigentlich Seyenden (dem πρώτως und κυρίως ὄν) zusammenhängt, mit dem, das selbst auf nichts anderes mehr bezogen werden kann; aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (πρὸς ὃ πάντα oder πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται[2]). Denn das Ist kommt allem, aber nicht gleicherweise zu, sondern dem einen erstlich, dem andern bloß folgendlich[3]. Wenn — so lautet in einer, übrigens wie ich hoffe der Sache wie den Worten gemäßen Paraphrase eine Aeußerung des Aristoteles gleich im Anfang des vierten Buchs[4] — wenn auch die, welche die bloß materiellen Elemente der Dinge suchten, wie die sogenannten Physiologen oder Jonier, die wirklichen Principe der Dinge suchten (im angenommenen Text heißt es: τάυτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, da aber dieses ταύτας gar keine mögliche Beziehung hat, so wird es wohl erlaubt seyn, αὐτὰς τὰς ἀρχὰς zu lesen, was auch der ganze Zusammenhang fordert), wenn also diese die Principe selbst (die reine ἁπλᾶ sind) gesucht haben, so werden auch die von uns gesuchten intelligiblen und bloß mit dem reinen Denken zu fassenden Elemente des Seyenden nicht zufällig, d. h. als seyn- oder nicht sein-könnende, sondern als seyende seyn (nicht als Prädicate, sondern als Sachen), nur inwiefern sie seyende und nichts anderes, also die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seyenden selbst (αἱ πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις

[1] περὶ ἃς οὐδὲν ἁπτόμεθα. ibid. (64, 13).

[2] ibid.

[3] Τὸ ἐστὶν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως. VII, 4 (134, 3).

[4] Ἔστι καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα, τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας (leg. αὐτὰς) τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ᾗ ὄντα. Metaph. IV, 1.

τοῦ ὄντος)[1] sind. Denn die Philosophie hat nur mit dem Seyenden, so weit es dieses, καθόσον ὄν ἐστι, zu thun; sowie eine Bestimmung über die des bloßen Seyenden hinzukommt, z. B. des der Bewegung unterworfenen, geht die Philosophie in eine andere Wissenschaft, z. B. die Physik über[2]. Dieß ist der Sinn des so oft wiederholten, nicht immer verstandenen ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν[3], Aristoteles setzt zum Ueberfluß hinzu: οὐχ ᾗ ἕτερον[4].

Die Art, wie Aristoteles der gemeinen Dialektik widerspricht, die Forderung, die er an sie oder vielmehr an die Philosophie macht, zeigt, daß derselbe mit Platon im Grunde, was das Höchste, den Weg zum Princip, betrifft, einig ist. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel der Wissenschaft selbst gekannt. Dieß liegt unwidersprechlich vor in den klaren und, wie immer bei ihm, durchsichtigen Worten, mit welchen er von demselben spricht. Was Platon in jener einen Stelle ausspricht, konnte nur auf wirklicher Erfahrung beruhen. Nicht so Aristoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß er wissenschaftlich (theoretisch) die dialektische Methode ignoriert, wenn er sie auch selbst, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiß nur von Induction in Syllogismen, diese sind ihm die einzige wissenschaftliche Erfahrungsweise[5]. Für die Substanz (also auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonstration, wohl aber eine andere Art, sie sichtbar zu machen[6]. Nichtsdestoweniger finden sich bei Aristoteles, wie wir schon im Bisherigen gesehen, Begriffe und Bestimmungen, die consequent angewendet, zu einer

[1] Metaph. XI, 3.

[2] Metaph. XI, 3 (218, 10 ss.).

[3] Τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι. XI, 3 (219, 7 ss.). Z. B. an den Dingen ist das sich Bewegen als ein zum bloßen Seyn der Dinge Hinzukommendes ein ἕτερον. Τὸ βαδίζον (das was geht), ἑτερόν τι ὄν (wenn es ein anderes ist), βαδίζον ἐστίν. Anal. Post. I, 4 (7, 16).

[4] S. Anal. Pr. II, 23.

[5] Οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας (Aristoteles sagt hier in besonderer Beziehung, was er sonst oft genug allgemein ausgesprochen, man vergl. z. B. XI, 1) ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως. VI, 1 (121, 23).

dialektiſchen Methode im Sinne Platons führen. In der Unterſcheidung zwiſchen dem ſelbſt Seyenden oder Subjekt, und dem nicht ſelbſt Seyenden, dem συμβεβηκος oder Attribut, in der Unterſcheidung zwiſchen den unweſentlichen und weſentlichen Accidenzen, in dem, was er die Urſachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er ſich wenigſtens an einer Stelle ſehr entſchieden erklärt, und die ihm daſſelbe ſeyn möchten, was dem Platon die ὑποθέσεις[1], beſonders in der Bezeichnung derſelben als der erſten Unterſchiede und Gegenſätze des Seyenden: — in dieſem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beſchriebenen ähnlichen, Dialektik, welche aber auszubilden dem Ariſtoteles verwehrt war, ſowohl durch den Standpunkt, auf dem er ſtand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über dieſen bereits hinausgeſchrittene Zeit. Wollten wir übrigens die Herabſetzung der Subjekte zu Attributen der Subſtanz (des allein ſelbſt Seyenden, der οὐσία, die mit dem vorausſetzungsloſen Princip des Platon daſſelbe iſt), wollten wir dieſe, von welcher die Rede war, aus der erwähnten Unterſcheidung des Ariſtoteles zwiſchen dem ſelbſt Seyenden und dem nicht ſelbſt Seyenden wirklich ableiten, ſo wären dieſe Attribute der Subſtanz nicht etwa auch gleich zu halten mit den ariſtoteliſchen Kategorien, unter denen ſonderbarerweiſe die erſte die οὐσία iſt, auf die, wie Ariſtoteles ſelbſt ſagt, alle andern (nothdürftig als Subjekt) bezogen werden, und die nur zufällig, nämlich als δευτέρα οὐσία zum Prädicat wird, indem ſie als genus (z. B. Thier) oder als species (z. B. Menſch) vom Individuum (vom ὅτις ἄνθρωπος) ausgeſagt werden kann, während die andern alle wirklich nur Prädicate ſind, aber weder urſprüngliche, noch die nothwendig und von allem prädicirt werden, daher ſie eher praedicabilia als Prädicate zu nennen wären. Jene Attribute aber werden wirklich und nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt, indem ſie Attribute des Seyenden ſelbſt[2] (die Kategorien ſind bloße

[1] Ariſtoteles braucht die beiden Ausdrücke auch in Bezug auf den Schlußſatz von den Prämiſſen, griechiſch ebenfalls ὑποθέσεις genannt: Ἀρχαί (V, 1), αἴτια (V, 2), αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος.

[2] Metaph. IV, 1: ἀνάγκη, καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ

Prädicate, d. h. die nie Subject waren und nicht des Seyenden als solchen) und wohl jene **ersten** Unterschiede und Gegensätze des Seyenden [1], ein Begriff, von dem Aristoteles spricht, aber mit dem er zweifelhaft ist wohin. Ihm selbst haben die von ihm so genannten Kategorien fast keine metaphysische Bedeutung (sein Metaphysisches liegt ganz wo anders), die Kategorien sind ihm bloß von logischer, ja fast nur grammatischer Bedeutung, wie er nicht der Mühe werth hält sie nach einem Princip auch nur anzuordnen und mit zufälliger Aufzählung sich begnügt. Man hat sich oft verwundert, daß bei Aristoteles jeder Zusammenhang zwischen den vier Principen und den Kategorien fehle. Aber was sind diese gegen jene? Wie gesagt, die bloßen Gattungen der Prädicate, die, weil sie weder von allem noch nothwendig gesagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden. Jene aber, die Principe, müssen die Unterschiede nicht bloß einzelner Dinge, sondern des Seyenden selbst seyn. Denn selbst seyende sind sie doch wenigstens als Ursachen, und ein anderes Seyn ist doch nothwendig des dem bloßen Vermögen nach Seyenden (Materie), ein anderes der wirkenden Ursache (der ἀρχὴ τῆς κινήσεως), und wieder eine andere Art des Seyns als dieser müßte er den beiden andern Ursachen zuschreiben. Befolgte Aristoteles das selbst, was er an die Dialektiker gefordert, so konnte es ihm nicht geschehen, bei jenen ersten Unterschieden und Gegensätzen des Seyns so wenig, oder wie es scheint gar nicht, an die Principe zu denken. Darum will es uns fast scheinen, er selbst habe jenes treffliche Wort von den Dialektikern seiner Zeit entlehnt. Wir schließen dieß auch aus der zweifelhaften und fast kleinlauten Art, womit er sich über diese ersten Gegensätze und Unterschiede äußert, indem er hinzufügt: ob sie nun Vielheit und Einheit, Aehnlichkeit oder Möglichkeit seyen — vielleicht darf man hier hinzudenken: wie die Dialektiker annehmen; denn früher hatte er gefragt: wem anders wohl als dem Philosophen die Untersuchung zustehe über das einerlei Seyende (τὸ ταὐτόν) und das

συμβεβηκός, ἀλλ' ἢ ὄντα. In den Schlußworten dieses Kapitels ist ἢ ὄν falsch.

[1] S. oben S. 343.

Andere (τὸ ἕτερον), das Aehnliche und das Unähnliche und den Gegensatz überhaupt, über das was vorausgeht (τὸ πρότερον) und was folgt (τὸ ὕστερον), und über alles dergleichen, worüber die Dialektiker zu speculiren versuchen [1], alles nach bloßer Meinung behandelnd — oder ob sie (jene ersten Differenzen) gewisse andere seyen (man könnte denken, die er anderwärts aufgestellt hätte) [2]; und auch sonst drückt er sich über die Frage, auf welche erste Entgegensetzung alle andern zurückkommen, schwankend und fast ablehnend aus [3]; sogar wo es ausdrücklich den verschiedenen Bedeutungen des Seyenden gilt (im V. Buch), begnügt er sich mit Zusammenstellungen wie folgende: das Seyende ist 1) das es nur zufällig (als Prädicat) und das es an sich ist (als Subjekt), 2) das Seyende als das Wahre, das nicht Seyende, das doch auch eine Art des Seyns ist, als das Falsche; mit dieser Unterscheidung aber ist es nur im Verstande; 3) das Seyende nach den Verschiedenheiten, die sich in den Kategorien darstellen; 4) außer diesen allen: das dem Vermögen nach und das wirklich Seyende (man hat schon längst mit Verwunderung bemerkt, wie diese wichtige Unterscheidung so ganz abgesondert stehen geblieben). Aber nach dem, was Aristoteles an den Dialektikern getadelt, daß sie nämlich mit bloßen Prädicaten sich abgeben, wie eben das Aehnliche und das Unähnliche (Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sind sogar nur abstracta von Prädicaten), ohne jene auf das, was Ist, und so bis auf das Erste was Ist zurückzuführen, müßte auch er nicht vom Gleichen und Ungleichen oder vom Seyenden und nicht Seyenden (denn auch auf diese Entgegensetzung sollen alle andern

[1] III, 1 (41, 25 ff.).

[2] Das könnte man aus dem ἰσταμεν γὰρ αὐται τεθεωρημέναι, XI, 3 (217, 11) schließen.

[3] Man s. IV, 2; nachdem er die von den andern Philosophen angenommenen Gegensätze aufgezählt (das Kalte und das Warme, Gerade und Ungerade u. s. w.), fährt er fort: ἁπάντα δὲ ταῦτα καὶ τἆλλα φαίνεται ἀναγόμενα εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος· εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν, p. 63, 9. Ebendas. p. 62 25 ff.: ἀχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία εἰς τὴν ἀρχήν (= πρώτην ἐναντίωσιν) ταύτην τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων (nach Alexander das zweite Buch περὶ τ' Ἀγαθοῦ). Aehnlich anderwärts

zurückkommen)[1], er müßte nicht von dieſen allen überhaupt reden, ſondern von dem Gleichen ſelbſt, und dem nicht Seyenden ſelbſt; ſofern dieſe ſelbſt auch ſubſtantiell ſind.

Wundern wir uns indeß nicht weder über dieſes noch über manches Aehnliche, was ſich hinſichtlich der ariſtoteliſchen Metaphyſik erwähnen ließe. Einem großen Theile nach beſteht dieſelbe in Ausſprüchen was geſchehen ſoll, ohne daß er darum ſelbſt dieſe Forderung immer erfüllt. Er iſt nur der Geſetzgeber, an deſſen Ton er ſich in den logiſchen Unterſuchungen gewöhnt hat und den er auch in der Metaphyſik beibehält. Der Geſetzgeber aber ſchreibt die Geſetze nicht, damit er ſelbſt, ſondern damit andere ſie anwenden. Der Ariſtoteles, der die Geſchichte der Thiere und andere naturwiſſenſchaftliche Werke, der die Geſchichte der Staatsverfaſſungen, der die Rhetorik und Politik geſchrieben, deſſen Bereich geht weit über den des bloßen Philoſophen hinaus. Die Philoſophie, oder wie er ſie nennt, die πρώτη ἐπιστήμη, iſt auch nur eines der Gebiete, auf die ſich ſeine Aufmerkſamkeit erſtreckt hat. Die Stellung, die er in ſeiner Metaphyſik gegen dieſe nimmt, iſt keine andere, als die er ſich in der Poetik und Rhetorik gegen die Dichtkunſt und Beredtſamkeit gibt. So wenig er hier ſich verpflichtet glaubt, ſelbſt als Dichter oder als Redner aufzutreten, ſo wenig im Grunde will er auch dort ſelbſt als Philoſoph, als welcher das Syſtem der erſten Wiſſenſchaft ſelbſt aufſtellt, erſcheinen. Er ſagt nur, was möglich, was unmöglich. Indem er ſich ſo auf den Standpunkt des Geſetzgebers ſtellt, ſieht er weiter, als indem er ſelbſt entwickelt. Seine Lynkeusaugen dringen in Tiefen, wohin ſeine Dialektik nicht reicht. Sein Genius ſagt ihm mehr, als der commentirende Ariſtoteles verſtand. Es gibt Stellen des Ariſtoteles, welche die Ausleger ſo gut als möglich zu erklären ſuchen, ohne daß ſie erklärt ſind. Die raſche, autoſchediaſtiſche Art des Ariſtoteles bringt es mit ſich, daß er in einzelnen und gelegenheitlichen Aeußerungen gleichſam blitzartig manches ſchärfer beleuchtet, als ihm dieß in ſeinen ausdrücklichen und mehr

[1] πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν. p. 65, 2 ss.

ſyſtematiſchen Auseinanderſetzungen gelingt, oder auch daß er zu manchem fortgeriſſen wird, das er nicht weiter auseinanderſetzt. Man muß ihn in ſolchen Fällen beim Wort nehmen und nicht auslaſſen, bis man weiter mit ihm kommt. — Eben dieß gilt auch von denjenigen Begriffen, in welchen das Poſitive zu ſuchen iſt, das er ſeinerſeits den Dialektikern entgegenſetzt, und das auch ſeine Anklagen gegen ſie erſt vollkommen würdigen läßt. Da findet ſich denn Ein Begriff, der den directeſten Gegenſatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet. Es iſt dieß der ſchon erwähnte Begriff der ἁπλᾶ, mit welchem wir uns nun näher beſchäftigen.

Von den ἁπλοῖς, ſagt Ariſtoteles, daß ſie nothwendig richtig, d. h. daß ſie entweder gar nicht oder richtig erfaßt worden. Dieß weiter zu verfolgen, knüpfen wir an die ſchon erwähnte Stelle[1] an, in der Ariſtoteles bemerkt, daß Wahrheit und Irrthum überhaupt nicht in den Dingen oder Gegenſtänden, ſondern allein in dem Verſtande; in Anſehung des Einfachen aber, fährt er fort, auch nicht im Verſtande[2]. Der erſte Theil dieſes Ausſpruches bezieht ſich nun allerdings auf das Allgemeine; daß wo entweder ein bloßes Subjekt (wie Menſch) oder ein bloßes Prädicat (z. B. weiß) geſagt und weder eine Syntheſis noch Diäreſis ausgeſprochen iſt, weder Wahrheit noch Irrthum ſeyn kann. Denn ſogar wenn ich als Subjekt das Falſche ſelber ſetze (Ariſtoteles hat ſtatt des Falſchen τὸ κακὸν als Subjekt), wenn ich alſo eines von dieſen ſetze, aber ohne etwas von ihm auszuſagen, von dem Falſchen, daß es wahr, von dem andern, daß es das Gute ſey, ſo iſt kein Irrthum. Der andere Theil aber: περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ — dieſes bezieht ſich nicht mehr auf jenes bloß Logiſche und Allgemeine, ſondern auf die beſondern Elemente, welche Ariſtoteles einfache nennt. Nicht jedes für ſich geſetzte Subjekt oder Prädicat wäre ihm ein einfaches in dieſem Sinn, oder wenn er es ſo nennt (er nennt es aber nicht ſo), wäre das für ſich ohne alle Verbindung geſprochene Subjekt nur zufällig ein

[1] S. 338, Anm. 4.

[2] περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ. VI, 4 (127, 15 ss.).

ἁπλοῦν. Der Zuſammenhang ſelbſt aber zeigt, daß in den zuletzt ſtehenden Worten von den an ſich einfachen Elementen die Rede iſt, in Anſehung deren keine Syntheſis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verſtande möglich iſt. Nun ſcheint es aber doch, daß auch von ſolchen einfachen Begriffen eine wahre oder falſche Auffaſſung möglich ſey. Dieß veranlaßt in einem ſpätern Buche Ariſtoteles zu ſagen, in welchem Sinn allein bei ſolchen, die keine Syntheſis zulaſſen, in welchem Sinn περὶ τὰ ἀσύνθετα von Wahrheit und Irrthum die Rede ſeyn könne. Die Antwort iſt: hier ſey nicht Wahrheit oder Irrthum, ſondern einfach Denken oder nicht Denken (ἢ νοεῖν ἢ μή)[1], Ergreifen oder nicht Ergreifen, Sehen oder nicht Sehen, wie das Auge (Ariſtoteles braucht das Gleichniß nicht hier, wohl aber anderwärts, hier hat es ſein Ausleger Alexander), wie das Auge bei Tag einfach die Farbe ſieht und nennt, ohne etwas von ihr auszuſagen[2], und in dieſem Sinn wahr zu ſeyn, und wie bei Nacht das Auge die Farbe einfach nicht ſieht, ohne deßhalb im Irrthum zu ſeyn.

Nun aber entſteht die Frage, in welcher Art von Begriffen dieſe ἀσύνθετα, dieſe ſchlechterdings weil an ſich einfachen Begriffe zu finden ſeyen. Ariſtoteles ſetzt in der angeführten Stelle zu τὰ ἁπλᾶ hinzu: καὶ τὰ τί ἐστιν. Die ἁπλᾶ ſind alſo die τί ἐστιν, aber wo ſind dieſe? Im folgenden Buch findet ſich die Erklärung. Wenn man fragt: was irgend ein Objekt iſt, ſo antwortet man entweder: eine Pflanze, oder Thier, oder Menſch, d. h. man nennt die Gattung, unter die es gehört, man bezeichnet es als οὐσία, oder man antwortet: es iſt dieſes beſtimmte Thier, z. B. das Pferd, das den Kallias abgeworfen hat, oder: es iſt dieſer beſtimmte Menſch, z. B. es iſt Kallias. Außerdem aber antwortet man auf die Frage: was ein Ding iſt, auch mit irgend einem in den Kategorien ausgedrückten Prädicat[3]. Denn

[1] Metaph. IX, 10.

[2] φάσιν αὐτοῦ (τοῦ χρώματος) ἔχει, ἀλλ' οὐ κατάφασιν. Alex. Comm. p. 571, 28.

[3] Τὸ τί ἐστιν ἓν μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν (die ſogenannte δευτέρα οὐσία, die als genus (Thier) oder species (Menſch) vom Individuum (dem

z. B. auch in Bezug auf das ſo oder ſo Beſchaffenſeyn eines Gegenſtandes fragen wir, was er iſt, ob weiß oder ſchwarz: — ſo, nicht wie es gewöhnlich verſtanden wird, möchten die Worte (p. 134, 5) zu verſtehen ſeyn *καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόμεθ' ἂν τί ἐστι*: wenn man nämlich bei der angenommenen Lesart ſtehen bleibt; wahrſcheinlicher aber und der conciſen Schreibart des Ariſtoteles gemäßer würde ſeyn, wenn man anſtatt *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ὑπάρχει ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόμεθ' ἂν τί ἐστι*, wenn man mit Auslaſſung der dazwiſchen ſtehenden Worten läſe: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν ὑπάρχει τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ* (auf gewiſſe Weiſe aber) *καὶ τὸ ποιὸν ἐρόμεθ' ἂν τί ἐστιν*. Die gegebene Erklärung, mit der die in den Topicis[1] ganz übereinſtimmt, iſt jedoch nicht ohne einen gewiſſen Mißſtand, daß nämlich das *τόδε τι*, deſſen Natur ſonſt der des Prädicats ganz entgegengeſetzt wird, letzterem hier gleichgeſtellt iſt, auch hat Ariſtoteles ſich deßhalb vorgeſehen durch die in Fällen ſolcher Art nicht ſeltene Unterſcheidung, daß nämlich das reine Was unmittelbar und geradezu (*ἁπλῶς*) nur in dem, was Subſtanz iſt, in den andern Kategorieen aber nicht eigentlich, ſondern nur *πως* (auf gewiſſe Weiſe), iſt. Nach dieſer Einſchränkung bliebe alſo nur was Subſtanz iſt als eigentlich Einfaches ſtehen. Aber auch die Subſtanzen werden unterſchieden, und ſind entweder *συνθεταὶ* oder *μὴ συνθεταὶ*, es bleiben alſo nur die letzten, und von dieſen ſagt nun Ariſtoteles, Täuſchung ſey in Bezug auf ſie unmöglich, denn ſie ſeyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz, *πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει*, d. h. ganz und gar nicht der Potenz nach; das Seyn iſt ihnen alſo nicht Prädicat, denn wo Subjekt und Prädicat iſt auch Potenz und Actus; das Erſte verhält ſich zu Letzterem als ſeine Potenz; z. B. der Menſch iſt die Potenz des Prädicats geſund, nur die

ὅτις ἄνθρωπος) ausgeſagt, Prädicat werden kann, was der *πρώτη καὶ μάλιστα λεγομένη οὐσία* unmöglich), *καὶ τὸ τόδε τι* (das beſtimmte Individuum); *ἄλλον δὲ* (τρόπον) *ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσόν, ποιόν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα*. Metaph. VII, 4 (133, 29 ss.).

[1] Topic. I, 9.

Potenz, denn er kann ebensowohl krank seyn: hier kann man sich also täuschen, da heißt es nicht wie bei dem schlechthin Einfachen: *νοεῖν ἢ μὴ νοεῖν*[1]; damit man nicht fehle, muß etwas hinzukommen: hier muß man wissen, daß der Mensch gesund oder krank ist. Wir können uns nun hier nicht darauf einlassen, welche bestimmten Substanzen Aristoteles als die einfachen denkt; daß Gott im höchsten Sinn *οὐσία ἀσύνθετος*, versteht sich von selbst; daß aber auch die Gestirne, ergibt sich aus früher Angeführtem[2]; denn es ist in ihnen keine *ὕλη γενητή*, keine dem Werden unterworfene Materie, aber eben darum auch kein *εἶδος*, sie sind reine Substanzen und Principe.

Allein was nun die *ἁπλᾶ* der andern Art betrifft — und zwei Arten muß es geben: die *ἁπλᾶ* können nur entweder reine Subjecte oder reine Prädicate seyn[3], und wir dürfen die letzteren nie ganz aufgeben, für diese stellen sich aber dem Aristoteles nur die Kategorien dar, die Kategorien, von denen er selbst sagt, sie seyen nur so, nur auf gewisse Weise *ἁπλᾶ* — hier kommt nun die Lücke zum Vorschein, welche in dem aristotelischen Gedanken dadurch entsteht, daß er die

[1] Reine Potenz läßt ebensowenig Täuschung zu. Vergl. dazu die Anmerkung S. 325.

[2] In der vierzehnten Vorlesung.

[3] Erstreckt sich dieses „entweder Subjekt oder Prädicat seyn" nicht selbst gleich auf die ersten Begriffe? (gilt es hier nicht noch nur entschiedener Potenz und Actus auseinander zu bringen?) denn — A ist ja reines Subjekt, + A das seyende im rein aussaglichen Sinn, insofern Prädicat, und besteht daher der erste Akt, durch den man sich auf den Standpunkt der Philosophie setzt, nicht in der absichtlichen Aufhebung der *στιμπλονὲ*, in Folge welcher man 1. das Ursubjekt (− A), 2. das Urprädicat (+ A), 3. die Ursynthesis von Subjekt und Prädicat (± A), die nichts anders zu ihrem Prädicat hat, sondern sich selbst (das sich selbst Prädicatseyn, das sich selbst Prädicat seil. aussprechend, von dem aber selbst nichts wieder prädicirt wird) — alle als reine Subjekte und *ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος* setzt, die erst in dem, was sie Ist (in A°) zum Seyn, aber damit auch zu bloßen Attributen werden? Es scheint zwar schwierig zu denken, wie das Urprädicat (+ A) als Subjekt gesetzt werde, aber es muß wohl, da als Prädicat nichts unmittelbar gesetzt werden kann, das für sich gesetzte Prädicat, wie z. B. *αὐτὸ τὸ καλὸν, αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν*, wirklich Subjekt wird. — Vergl. zu dem zuletzt Bemerkten oben S. 335 ff.

ἕτερα πρῶτα, auf die sein Blick wirklich einmal fällt und die offenbar über den Kategorien sind, nicht festgehalten. Es ist dieß die Stelle, wo er dem schlechthin Ersten, das nämlich, wie er sagt, der That und der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ), also nicht bloß im Denken das Erste ist, andere Erste, d. h. Principe (ἕτερα πρῶτα) folgen läßt, die also, weil sie ἕτερα sind, nur δυνάμει, nur dem Vermögen nach πρῶτα, d. h. Principe sind, und der potentiellen Natur halber nicht umhin können contraria zu seyn, doch wegen der Eigenschaft wenigstens möglicher Principe, lauter solche contraria, die weder als Gattungen noch in mehr als Einem Sinn gesagt werden. Wir werden jedem dankbar seyn, der uns den philosophischen Gedanken dieser Stelle anders zu erklären weiß; denn was ich darüber bei den mir zugänglichen Auslegern von Alexander an gefunden, hat mir theils unsicher geschienen, theils schien es mir die ganze Stelle zu verflachen. Ich will mich nun nicht dieser Stelle bedienen, um zu fragen, wie weit wohl diese ἕτερα πρῶτα von den ὑποθέσεις des Platon abstehen, die auch nur mögliche Principe sind[1], mögliche, weil bloß hypothetisch gesetzte, denn ihre Wirklichkeit erwarten sie vom eigentlichen Princip (der κυριωτάτῃ ἀρχῇ), zu der sie hinleiten und zu der sie sich, nicht als ἐντελεχείᾳ, aber als λόγῳ πρότερα verhalten. Ich will mich hierauf, wie gesagt, jetzt nicht einlassen, aber das ist offenbar, daß jene ἕτερα πρῶτα, die weder als Gattungen noch überhaupt vielsinnig gesagt werden, recht eigentlich jene einfachen Elemente, jene ἁπλᾶ seyn müssen, von denen Aristoteles sagt, daß sie nothwendig richtig, d. h. daß sie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Aristoteles aber hat diese ἕτερα πρῶτα nicht festgehalten, nicht zum vollen Bewußtseyn sich gebracht, was freilich nicht geschehen konnte ohne bedeutende Rückwirkung auf anderes, das ihm bereits feststand. Hier also ahndet es sich, daß Aristoteles nichts weiß oder nichts wissen will von jenem dialektischen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Substanz oder des Princips als solche erst gesetzt werden.

[1] ἃ μήτε ὡς γένη λέγεται μήτε πολλαχῶς λέγεται. XII, 5 extr.

Können wir nun auch nach dem bisher Vorgetragenen nicht vermeiden, dem Aristoteles die vollständige Einsicht in das System der ἁπλῶν abzusprechen, so bleibt sein großes Verdienst der Begriff selber, so wie der Gebrauch, den er von diesem Begriff gegen die Sophisten und die von ihm so genannten Dialektiker gemacht hat, denen er vorwirft, daß sie nicht zu den ἁπλοῖς aufsteigen, in Ansehung deren Täuschung oder Irrthum unmöglich ist, weil von ihnen nichts ausgesagt wird; denn entweder werden sie nur gesagt und einfach begriffen — wir können mit den Worten des Alexander sagen: wir suchen in Ansehung ihrer das Was (was sie sind), nicht daß wir von ihnen etwas aussagen, sondern bloß sie denken und gleichsam sehen[1] — entweder also werden sie als reine Subjekte, von denen nichts ausgesagt wird, bloß gedacht, oder wenn sie uns zu Attributen werden, werden sie selbst bloß ausgesagt. Es ist also weder hier noch dort eine Verknüpfung oder Complication (συμπλοκή) von Subjekt und Prädicat in ihnen selbst, also auch keine Möglichkeit des Irrthums (sie sind reine Potenzen, reine A, οὐχ ἕτερον εἶδος). Sie sind rein, was sie sind, und es ist wegen dieser Einfinnigkeit in Ansehung ihrer Täuschung unmöglich[2]. Sie sind das, worin nichts als das Seyende und auf das die Philosophie zurückgehen muß[3]. Das Seyende aber sind gewisse erste Unterschiede und Gegensätze; jedes seyende, das einen solchen Unterschied ausdrückt — jedes ist nur das, was das Seyende ist; man sagt nicht, daß es das Seyende ist, sondern man sagt nur; was das Seyende ist — jedes so seyende wird ein schlechthin einartiges und einsinniges, d. h. ein ἁπλοῦν seyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das seyn, das es ist, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philosophiren

[1] περὶ ὧν ζητοῦμεν τὸ τί ἐστιν οὐχ ὡς κατηγοροῦντες αὐτῶν τι, ἀλλὰ μόνον νοοῦντες καὶ οἱονεὶ ὁρῶντες. Alex. Aphrod. Comment. ed. Bonitz, p. 572, 28 (ad Metaph. IX, 10).

[2] Ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστιν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ' οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. V, 5 (94, 3).

[3] Vergl. S. 344.

zeigt ſich in dem Bedürfniß, das nicht ruhen läßt, eh' man ſich bewußt iſt, auf die ſchlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu ſeyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, *τὸ ἀκριβὲς το ἁπλοῦν*, ſagt Ariſtoteles, und je mehr mit dem Einfachſten und dem im Denken Erſten beſchäftigt (*περὶ πρότερων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων*), deſto ſchärfer iſt die Wiſſenſchaft. Das ſchlechthin Einfache aber kann eben nur berührt werden (*θιγγάνεται*), ſo daß im bloßen Sagen und Berühren die Wahrheit beſteht[1]. Das Princip der Wiſſenſchaft kann nicht wieder Wiſſenſchaft ſeyn, ſondern nur das Denken ſelbſt. Den meiſten iſt es freilich unerhört, daß es etwas über die Wiſſenſchaft gibt: ſie wiſſen nur von Wiſſenſchaft; dieſe kann jedoch nicht ins Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geiſt will ſie nichts. Die Vernunft aber an ſich gibt uns unmittelbare Erkenntniß, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüſſen, und ſogar die Principe, von welchen für Schlüſſe ſelbſt erſt ihre Geſetze ſich ableiten. Was ſo durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält ſich zur Vernunft wie Einzelweſen ſich zur Empfindung verhalten. Da iſt aber noch keine Wiſſenſchaft. Dieß macht, daß dieſe Unterſuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige ſeyn kann; denn die meiſten wollen überzeugt, d. h. durch Beweiſe überwunden oder wenigſtens überredet ſeyn. Auch das Letzte iſt nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar ſind, wo es auf einfache geiſtige Wahrnehmung ankommt. Die meiſten wollen glauben, wenn auch nur in dem Sinn wie Ariſtoteles ſagt: der Lernende muß glauben: und dieſen erweckt das Einfache Mißtrauen, indem ſie für unmöglich halten, daß etwas ſo viel und ſo lang Geſuchtes nicht verwickelter und künſtlicher gefunden werde. Darin werden ſie dann von ſolchen beſtärkt, die dem, was ſie Philoſophie nennen, eine unnatürliche Spannung mit Recht vortheilhafter achten, als Gelaſſenheit, und deren ſind

[1] *Τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθὲς (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις) τὸ δ' ἀγνοεῖν ἐστὶ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.* Metaph. IX, 10 (p. 191, 5 ss.).

nicht wenige gerade in einer Zeit, wo die Philosophie besonders gilt. Denn gegen eine der einfachen, zum Erfinden geschaffenen Seelen, gibt es unzählige, die nur eines gemachten Denkens fähig sind. Diese besonders auch setzen sich gegen alles unmittelbare Erkennen, wenngleich gerade Aristoteles, der mehr als jeder andere, ältere oder neuere Philosoph über alles Specifische und Individuelle sich erhoben, eine Unmittelbarkeit des Denkens annimmt, wo die Gegenstände nur noch berührt[1] werden. Bei dem guten Alexander zwar, welcher sagt, es könne sich solcher Unmittelbarkeit keiner entschlagen, der an dem Gipfel der Wissenschaft angekommen und wohl geforscht habe[2], bei diesem könnte man wohl etwas Neuplatonisches wittern wollen. Aber z. B. auch Theophrastos, den man nicht auf diese Weise verdächtigen wolle, sagt gegen das Ende seiner Metaphysik, wenn man zum Aeußersten und Ersten selbst (ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα) übergehe, reiße jeder an das sinnlich Wahrnehmbare anzuknüpfende Causalzusammenhang behufs der Erforschung der Principe; mit mehr Wahrheit würde gesagt: daß dem Denken selbst, dem berührenden und wie anfassenden, die Wahrheit zu Theil werde[3], διὸ, setzt er hinzu, καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά (nämlich περὶ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα).

Wenn nun aber doch unvermeidlich zu jeder Art von Beistimmung eine Art von Glauben gehört, so wird dennoch auch der, welcher den vorgetragenen Grundsätzen huldigt, eine Art von Glauben fordern müssen, und da kommt mir denn eben, indem ich dieses zum Vortrag niederschreibe, ein aus einem bis jetzt ungedruckten Schreiben Goethes mir hinterbrachtes Wort trefflich zu statten, ein Wort, dessen nähere Beziehung und Bedeutung ich nicht kenne, denn es ist auf mehr als

[1] S. die vorhergehende Anmerkung.

[2] Τὸ δὲ ταῦτα οἷον ὁρᾶν ἐγγίνεται τοῖς εἰς ἄκρον ἐπιστήμης ἐλθοῦσι καὶ οὐ ζητήσασιν. p. 572, 30.

[3] ἐξ αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θίγοντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ. Theophrast. Metaph. p. 319, 2. ed. Brandis. — Ἅπτεσθαι ist das platonische Wort, statt dessen Aristoteles das θίγειν und διηγγάνειν gesetzt. Zu αὐτῷ τῷ νῷ vergleiche das αὐτῇ τῇ ψυχῇ des Platon, in der dreizehnten Vorlesung.

ein Verhältniß anwendbar, aber ganz vorzüglich auch auf das zu der Wissenschaft. Dieses Wort ist: Man muß an die Einfalt glauben lernen.

Um uns nicht zu unterbrechen, haben wir da, wo wir die Vorwürfe des Aristoteles gegen die Dialektik erörterten, die naheliegende Frage übergangen: wer denn wohl diejenigen sind, denen Aristoteles jene substanzlose Dialektik zuschreibt, jene dialektische Virtuosität (*ἰσχὺς διαλεκτική*), die, wie er selbst sagt, noch nicht war zu den Zeiten des Sokrates.

Vergeblich würde es nun seyn, unter den dem Aristoteles gleichzeitigen oder zunächst vorhergegangenen Philosophen einen Namen für diese Dialektik zu suchen. Auch Aristoteles nennt sie unbestimmter Weise Dialektiker, ohne einen derselben mit Namen zu nennen, und doch gibt er gerade durch sein Ankämpfen dieser Dialektik eine solche Bedeutung, ja, genau zugesehen, scheint sie so sehr eine Voraussetzung seines eignen Verfahrens in der Metaphysik zu seyn, daß man ihr wohl eine breitere Existenz und allgemeinere Geltung als die in irgend einer besonderen Schule zuschreiben muß. Und in der That, was ist sie denn, diese Dialektik, nach Aristoteles eigner Beschreibung? Antwort: Sie ist, was wir heutzutag ein System des gemeinen Menschenverstandes nennen würden, das sich nicht über die Meinung (*δόξα*) erhebt, und sich mit dem Glaublichen (*τὸ ἔνδοξον*) begnügt. Ein solches System braucht aber keinen besondern Urheber, und kommt, wenn einmal das philosophische Streben durch mächtigere Geister erwacht ist, von selbst der Menge zum Bewußtseyn als eine Art von Gemeinwissenschaft (*κοινὴ ἐπιστήμη*), als die ihr allein angemessene Denkart. Und so möchte, nachdem die Beschäftigung mit Philosophie längst ein Bedürfniß des griechischen Geistes geworden war, das nicht in irgend einer Schule, sondern allgemein Geltende eine solche Dialektik geworden seyn, wie sie Aristoteles beschreibt, die im Allgemeinen durch Platons Ansehn beglaubigt, übrigens mit der platonischen nichts mehr als das Formelle und Allgemeine, das Inductive und Versuchende (*τὸ πειραστικόν*) gemein hatte, und es möchte so, in Folge des ausgedehnten Gebrauchs, den Platon selbst von der

Dialektik gemacht hatte, ein Heer experimentirender Dialektiker[1] sich gebildet haben, die ihre Ausgangspunkte und Voraussetzungen aus der bloßen Meinung hernahmen, ohne auf das nur dem reinen Denken Erreichbare zurückzugehen, und ebenso über alle sich darbietenden Fragen oder Aporien nach bloßer Meinung hin und her disputirten, ohne eine besondere Schule zu bilden, weil jeder seine eigne Weise hatte, jeder Unterschied bloß ein individueller seyn konnte, in einem Wettstreit, wo eigentlich jeder gleiches Recht und gleiches Unrecht hatte, und nur das Maß von Scharfsinn und Uebung, das jedem zukam, den Ausschlag gab. Eine solche Philosophie, die sich über das bloß Discursive nicht erhob — es möchte dieses aus dem Lateinischen dem Griechischen analog gebildete Wort das brauchbarste seyn, um diese untergeordnete Art von Dialektik zu bezeichnen, die, nachdem durch Platon die Sophistik überwunden, entstehen mußte[2] — eine solche Art von Philosophie ist aber die den meisten zusagende, wie unsere so lang im ungestörten Besitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphysik ein solches Mittelmaß des den meisten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte sie ja mit jener Dialektik gemein, daß bei ihr keine Namen besonders genannt wurden, wie von Systemen als besondern Lehrganzen erst in neuerer Zeit die Rede war, und Namen nicht eher genannt wurden, als das Streben anfing, über jene Scheinwissenschaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer scheinbaren Wissenschaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Metaphysik nicht absprechen. Man konnte nicht gerade sagen, daß sie das Falsche sey; sie war nur nicht das Rechte, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte. Selbst Kant, wenige (zweifelhafte) Fälle ausgenommen, überweist sie eigentlich keines Irrthums. Niemand z. B. der den aristotelischen Beweis, daß die Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen können, weder der Zahl noch der

[1] περὶ ὧν οἱ διαλεκτικοὶ συλλογίζονται συλλογισμούς, ἐκ τῶν ἐνδόξων πόνων ποιούμενοι τὴν σκέψιν. III. 1 (41, 25 ss.).

[2] Diese discursive, syllogistische, also versuchsweise demonstrative Philosophie gab dem Aristoteles auch das Geschäft seiner logischen Wissenschaft.

Digitized by Google

Art nach [1], kennen gelernt, wird das kosmotheologische Argument falsch finden, wenngleich es für sich unzureichend ist, weil es, wie Kant sagt, das ontologische Argument herbeirufen muß, eigentlich aber, weil es nur bis zum Princip führt, die Natur des Princips selbst aber nicht durch solche vermittelte Erkenntniß, sondern nur durch unmittelbare Vernunftberührung zu erkennen ist [2].

Auch sie, die ehemalige Metaphysik, argumentirt aus dem, was in der Meinung ist (ἐκ τῶν ἐνδόξων), und kommt nicht über das Glaubliche (bloße Probabilität) hinaus. Kant stellt sich im Grunde nicht feindselig gegen diese Metaphysik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewisse Zuneigung durchblickt. Er möchte sie wohl, wenn sie nur sich halten ließe. Ebenso auf gewisse Weise Aristoteles. Indem er das Unzulängliche der bloßen dialektischen Wissenschaft seiner Zeit ausspricht, entlehnt er ihr wahrscheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es ist unstreitig der Umstand, daß er sich gegen dieses gemeinverständige Verfahren weniger ausschließend als Platon verhält, die vorzüglichste Ursache gewesen, daß er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwissenschaft entstand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Wesentlichen gleichförmige Herrschaft behauptete, während Platon fast immer nur eine stille Gemeinde verwandter und gleichgesinnter Geister um sich versammelt hatte. In der That hatte sich in der neueren Schulmetaphysik nur jener Stoff einer discursiven Wissenschaft wieder herausgearbeitet, den Aristoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Krisis, die Philosophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Aristoteles sie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr bloße Dianoia, sondern die Vernunft selbst, nicht Wissenschaft, sondern das reine Denken Princip der Wissenschaft ist.

[1] II. (α) 2.

[2] ἀφάπτεσθαι αὐτῆς (αὐτοῦ ὁ λόγος). Platon de Rep. l. c.

Sechzehnte Vorleſung.

Allen andern Wiſſenſchaften, ſagt man, iſt ihr Gegenſtand, iſt ihre Stellung und Berechtigung im Geſammtſyſtem des menſchlichen Wiſſens durch die höchſte Wiſſenſchaft beſtimmt, dieſe ſelbſt aber kann ſich auf keine andere und höhere berufen; es gibt daher keinen Begriff dieſer Wiſſenſchaft, d. h. der Philoſophie, als durch ſie ſelbſt. Hieraus würde folgen, daß die Philoſophie eigentlich nie anfangen könne; denn auf gerathewohl anfangen kann ſie doch nicht. Es bedürfte alſo eines ihr ſelbſt noch vorausgehenden Begriffs, zu dieſem aber eines Standpunkts außer der Philoſophie. Iſt nun dieſer ſo ſchwer zu finden, und nicht vielmehr in Folge des zwiſchen beiden angenommenen Verhältniſſes eben in den andern Wiſſenſchaften gegeben? Denn unmöglich ſcheint, daß die Philoſophie gegen alle beſtimmend ſich verhalte, ohne daß dieſe hinwiederum auf ſie beſtimmend zurückwirken, da es doch etwas Gemeinſchaftliches ſeyn muß, wodurch ſich alle von der Philoſophie unterſcheiden, und wovon in dieſer ſich das Gegentheil findet. Auch dieſes Gemeinſchaftliche der andern Wiſſenſchaften aber iſt nicht ſchwer zu entdecken; es beſteht darin, daß ſie insgeſammt nur mit eingeſchränkten, d. h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenſtänden zu thun haben, wovon das Gegentheil, das in der Philoſophie ſeyn ſoll, nur der vollkommene Gegenſtand (l'objet accompli) [1], d. h. der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthaltende ſeyn kann — das Ideal, um mit Kant zu ſprechen. Daß alſo die Philoſophie mit dieſem beſchäftigt ſey,

[1] Der ſuperlative Ausdruck macht ſich hier von ſelbſt überflüſſig.

ist allerdings nicht selbst schon eine philosophisch gefundene, aber auch keine bloß vorläufige Bestimmung in dem Sinn, daß man nach Umständen sie auch wieder aufgeben könnte: möge man sie eine äußere nennen, weil sie nicht aus dem Innern der erst aufzustellenden Philosophie, sondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wissenschaften abzuleiten ist. Aber ein anderes Mittel, zu dem Begriff zu gelangen, ohne welchen alles Reden von Philosophie ein völlig richtungsloses wäre, gibt es nicht; auch Aristoteles weiß die Philosophie unmittelbar nicht anders als durch ihren Unterschied von allen andern Wissenschaften zu bestimmen[1].

Das aber haben gewiß einige als einen unberechtigten Vorgriff angesehen, daß gleich zu einem Gegenstande fortgegangen werde — nicht in bloß logischem Sinn des Worts, sondern im realen, wo er ein wirkliches Ding bedeutet. Dieser Meinung werden diejenigen seyn, welche zum Ueberdruß wiederholen: das allein Wirkliche sey die Idee, das an und für sich Seyende, wie sie es nennen, sey das Allgemeine, alles Reale in den Begriffen. Die Idee hat durch Kant eine hohe Bedeutung erhalten, aber der wahre Gedanke ist ihm nicht die Idee, sondern das durch die Idee bestimmte Ding. Der Ausdruck wäre ein leerer, tautologischer, wenn das durch die Idee, d. h. durch das reine Denken, Bestimmte selbst wieder nur ein Gedachtes wäre. Sinn hat er nur, wenn das durch die Idee bestimmte Ding so wirklich, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne bestätigtes ist, und etwas Besonderes, sie von allen Wissenschaften Unterscheidendes hat die Philosophie nur, wenn ihr Gegenstand durch das reine Denken gesetzt, und doch nichts Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste ist.

Man kann wohl im Gegensatz mit den andern Wissenschaften, deren jede zwar auch mit dem Seyenden (denn von dem ganz und gar Nichtseyenden gibt es keine Erkenntniß), aber doch mit einer besondern Bestimmung gesetzten zu thun hat, im Gegensatz also mit diesen kann man

[1] *Οὐδεμία τῶν ἄλλων (ἐπιστημῶν) ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμνόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.* Metaph. IV, 1 (61, 1 ss.) n. a.

wohl als erſte Erklärung gelten laſſen: die Philoſophie beſchäftige ſich mit dem Seyenden im Allgemeinen und ohne beſondere Beſtimmung[1]; aber man kann dabei nicht ſtehen bleiben: man kann von dem Seyenden nicht reden, als wäre es ſelbſt ein ſeyendes (*ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης*), für ſich iſt es nur Attribut[2], und Nichts (bloßer Begriff) ohne das, deſſen es iſt, und das ihm Subjekt (oder Uſia) iſt. Für ſich, ohne das es ſeyende, kann es gar nicht ausgeſprochen werden[3]; daher ſogleich die Frage: Was, d. h. welcher Gegenſtand, es — ſey, *τί τὸ ὄν*; die Frage, die, auch ohne ſie auszuſprechen, die alten joniſchen Philoſophen, welchen das Feuer oder das Waſſer oder die Luft das Seyende war, ſo gut als Fichte, der dieſes das Seyende-ſeyende in das menſchliche Ich ſetzt, an ſich gerichtet haben mußten. Dieſe Frage ſucht, wie gezeigt, nicht das Attribut zum Subjekt, ſondern das Subjekt zum Attribut, das *ὄν* zu dem *ὄν*, daher die Beſtimmung: *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*, daher das von je und immer Geſuchte und in Frage Geſtellte, Was das Seyende ſey, nach Ariſtoteles ſo viel als was die Uſia ſey[4]. Denn nicht für jeden, der dieß hört, wird es überflüſſig ſeyn, wenn wir wieder daran erinnern, daß die Uſia bei Ariſtoteles nicht Weſen (essentia) iſt, wie bei Platon; die Scholaſtiker haben dieß richtig vermieden und dafür substantia geſetzt; ſie iſt nicht das Seyende, ſondern wovon das Seyende geſagt wird (*καθ' οὗ λέγεται τὸ ὄν*), und dieſem Urſache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*). Allgemein: wovon alles, aber was ſelbſt von nichts geſagt wird; da aber alles, was immer geſagt wird, ein Seyn ausdrückt, ſo erhellt auch

[1] *καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος.* Metaph. XI, 3 in.

[2] *κατηγόρημα μόνον*, X, 2 (196, 15), keine *φύσις καθ' αὑτήν*, IV, 1 (61, 7).

[3] Ariſtoteles III, 4 (p. 55, 10 ss.) unterſcheidet zwei Fragen, die erſte: *πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὂν ἐστιν*; die andere: *τί ποτ' ἐστι τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως*; die erſte ſey Platons Frage, die er verwirft, die andere iſt die ſeine und die rechte.

[4] *Τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία.* VII, 1 (129, 7).

hieraus, daß die ariſtoteliſche Uſia nicht das Seyende iſt, ſondern das, was das Seyende iſt, und es möchte damit auch dieſer von uns angenommene Ausdruck hinlänglich erklärt ſeyn.

Auf welche Weiſe nun vom Seyenden zu dem, was das Seyende iſt, zum eigentlichen Princip gelangt wird, hat uns bisher beſchäftigt und war nothwendig das Erſte. „Der Weiſe, ſagt Ariſtoteles, muß nicht bloß wiſſen, was aus den Principen folgt, ſondern auch in Anſehung der Principe ſelbſt in der Wahrheit ſeyn. Die Weisheit alſo iſt nicht bloße Wiſſenſchaft, ſondern Wiſſenſchaft und Nus, Wiſſenſchaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat“[1], die alſo von dieſer Seite nicht mehr Wiſſenſchaft, ſondern Nus, d. h. das Denken ſelbſt iſt, dem allein ein Verhältniß zu den Principen iſt[2]. Das Denken geht über die Wiſſenſchaft. Wir fühlen das Zufällige unſeres Wiſſens, nicht dieſes oder jenes, z. B. des ſogenannten empiriſchen, ſondern unſeres Wiſſens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathematiſche iſt ja doch am Ende, wie wir geſehen, ſeinen Vorausſetzungen nach ein zufälliges. Dieſe Zufälligkeit des Wiſſens ſchreibt ſich davon her, daß es ſeinen Zuſammenhang mit dem, was im Denken iſt, verloren hat. Denn nur im Denken iſt die urſprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, dieſen Zuſammenhang wieder zu finden und ſoweit möglich herzuſtellen, das iſt die Urſache, daß das Denken vor der Wiſſenſchaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, ſie bis in den durch das reine Denken geſetzten Zuſammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweiſen. Die meiſten zwar, wie ſchon bemerkt, drängen ſich zur Wiſſenſchaft. Es iſt leicht, die Erfahrung zu machen, daß die Wiſſenſchaft im Allgemeinen mehr anzieht, als das reine Denken. Die Wiſſenſchaft

[1] Ethic. Nicom. VI, 7: *Δεὶ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία τοῦς καὶ ἐπιστήμη, ἀσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.*

[2] *Τῶν τριῶν* (der *φρόνησις*, *σοφία* und *ἐπιστήμη*) *μηδὲν ἐνδεχομένου λοιπέναι, τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Ethic. Nicom. VI, 6. Vergl. hiezu die oben S. 303 angeführten Stellen aus Anal. Post. II:

hat etwas Fortreißendes, wie ſich dieß bei der erſten Erſcheinung der hier zur Darſtellung kommenden Wiſſenſchaft gezeigt hat, ſie läßt den ihr Folgenden nicht aus und zieht auch den nicht Wollenden mit ſich fort.

Aber auch uns treibt es zur Wiſſenſchaft. Denn das Princip ſelbſt ſtrebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen iſt, ohne ſich als Princip erweiſen zu können. Es iſt wohl im Denken, aber nur materiell oder weſentlich, nicht als ſolches; als ſolches iſt es ſelbſt nur in potentia, denn wir beſitzen es, aber nur durch das Seyende, als ſein logiſches prius, an das es gebunden iſt; alſo iſt hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es iſt nicht zu ſagen, daß das Princip das Seyende hat, ſondern umgekehrt, daß das Seyende das Princip hat, iſt der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Ariſtoteles iſt[1].

Das Princip für ſich, es nicht bloß durch das Seyende, ſondern frei vom Seyenden zu haben, dieſes alſo wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wiſſenſchaftlichen Denkens ſeyn können. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun ſelbſt Gegenſtand des Denkens, und in dieſem Sinne könnte das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken wohl Denken über das Denken genannt werden, aber nicht, wie es diejenigen mißverſtanden haben, die nicht mit dem Denken ſelbſt, ſondern mit dem Denken über das — natürlich dann völlig leere — Denken anfangen wollten.

Mit dem Princip, wie es im reinen Denken iſt, d. h. feſtgehalten von dem Seyenden, konnten wir nichts, wie man zu reden pflegt,

[1] Beweis die auch in anderer Hinſicht lehrreiche Stelle, Metaph. VII, 16 (161, 17): *Οὐδενὶ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τὰ ἔχοντα αὐτήν, οὗ ἐστὶν οὐσία.* Das Beſondere des Ausdrucks veranlaßt den Alexander zu der Bemerkung: *δύναται τὸ ἔχειν καὶ ἀντὶ τοῦ ἔχεσθαι εἰρῆσθαι· τὰ γὰρ ἐχόμενα ἀπὸ τοῦ κυρίως ὄντος τε καὶ ἑνός, τοῦτ' ἔστι τῆς οὐσίας, καὶ εἶναι ἐν αὐτῇ λέγεται ὄντα τε καὶ ἓν ἕκαστον τῶν συμβεβηκότων αὐτῇ, ὡς τὸ ποσόν τε καὶ ποιόν· καὶ ὅσα ὁμοίως τούτοις ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐστίν.* Comment. p. 212, 123. Auch ſonſt hat dem Ariſtoteles das Attribut das, von dem es geſagt wird. Man ſ. u., a. IV, 2 (63, 28).

anfangen, denn es ist uns nicht als Princip. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des letzteren (des Seyenden); damit wir also das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist[1], erhoben, die bloße Potenz des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, so erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum an sich Wirkliche, d. h. als Princip. Auf diese Weise wäre das früher rein noetisch (dialektisch) Gefundene in einen Proceß umgesetzt worden, und auf dem Wege des zur Wissenschaft auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte. Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche entsteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte — die Idee — auseinander gesetzt wird. Als Wissenschaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird diese mit Recht die erste Wissenschaft heißen, und gleichwie sie selbst nur die auseinandergezogene Idee ist, so ist auch das, was sie erzeugt, dasselbe Denken, welches in der dialektischen Begründung thätig gewesen.

Die nächste Frage wird seyn: ob diese erste Wissenschaft ein Princip hat und, wenn sie ohne ein solches nicht zu denken ist, welches? Die Antwort ergibt sich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das außergöttliche[2] nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber dasselbe müssen wir von dem Princip sagen, sofern es vom Seyenden frei geworden und rein in sich selbst — wir wollen sagen in seiner reinen

[1] Das bloße ὑλικὸς ὄν ist = δυνάμει δυνάμει ὄν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1 ss.).

[2] Versteht sich, nur ideal außergöttliche.

Gottheit — iſt, nämlich daß es als dieſes in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem ſo iſt, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt ſind, beide als bloße Möglichkeiten ſich verhalten, ſo wird, angenommen und vorausgeſetzt, daß auch die Wiſſenſchaft, welche wir die erſte genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken iſt, es wird, ſage ich, Princip dieſer Wiſſenſchaft weder das eigentliche Princip, das als ſolches erſt zu erkennen iſt, noch allerdings auch das bloße Seyende ſeyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip geſetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden geſetzten Princips — der rein in ſich ſeyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die Idee genannt haben, hört dadurch, daß es die Gottheit, nicht die als ſolche ſchon geſetzte, aber doch die als ſolche zu ſetzende hat, es hört damit nicht auf, die Idee zu ſeyn, es wird zur abſoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweiſe als Möglichkeiten begriffen ſind; die ſo entſtehende Wiſſenſchaft erſcheint als Syſtem eines alles, alſo auch Gott begreifenden Abſoluten, das zur Unterſcheidung von dem bloß im materiellen Sinn Abſoluten, dem Seyenden, das ſchlechthin Abſolute genannt wurde. Auf dieſe Weiſe geſchieht es, daß im Uebergang zur Wiſſenſchaft als ſolcher dem über das Unmittelbare Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur Materie der Entwicklung wird. Verwunderliches iſt darin nichts, es iſt nur natürlich, daß das im urſprünglichen Denken Geſetzte, indem es einem ſich über es erhebenden Denken zum Gegenſtand wird, eine andere Bedeutung erhält.

In Bezug auf die erſte Wiſſenſchaft aber, von der wir einen vorläufigen Begriff zu geben geſucht haben, erhebt ſich folgendes Bedenken. Dem Begriff zufolge wäre das Eigenthümliche dieſer Wiſſenſchaft eben dieß, daß ſie das eigentliche Princip nur zum Reſultat, daß ſie Gott erſt als Princip, aber nicht zum Princip hat. Es entſteht deßhalb, ſobald der Begriff der erſten Wiſſenſchaft da iſt, auch ſchon der Gedanke

einer zweiten, welche das Princip (Gott) nicht bloß als Princip, sondern zum Princip hat, und die existiren muß, weil ihretwegen das Princip als solches gesucht wird, eigentlich also sie selbst die gesuchte, die ζητουμένη noch in einem ganz andern Sinn ist, als in welchem Aristoteles schon die erste Wissenschaft so nennt. Als die eigentlich gesuchte wird sie die letzte seyn, zu welcher die allgemeine erst gelangt, nachdem sie durch alles andere hindurchgegangen, als die letzte aber zugleich die höchste. Und wenn die, welche eigentlich nur sie suchte, eben dieses Suchens halber Philosophie genannt wird, so müßten wir für sie (die gesuchte) den stolzen Namen der σοφία in Anspruch nehmen, wenn wir nicht überlegten, daß auch sie nur ein Ideal ist, das erst verwirklicht werden muß, und auch verwirklicht, stets nur ein menschliches Werk, also mehr im Streben nach der höchsten Wissenschaft festgehalten, als ganz erreicht seyn wird. Vielmehr aber werden wir sagen, daß Philosophie der allgemeine Name ist für die auf das Princip gehende Wissenschaft, sey es, daß sie es erst der Potentialität entreißt, worin allein das reine Denken es hat, sey es, daß sie von ihm als solchem ausgeht; bemerken werden wir ferner, daß, nachdem von einer letzten Wissenschaft gesprochen worden, der Ausdruck „die erste Wissenschaft" unsicher geworden; denn sie ist doch nicht die erste in dem Sinn, in welchem diese die letzte ist (d. h. als besondere), und daß es daher gerathen seyn wird, jene die erste Philosophie (ἡ πρώτη φιλοσοφία wechselt bei Aristoteles mit ἡ πρώτη ἐπιστήμη), diese die zweite Philosophie zu nennen, unter welcher Aristoteles freilich nicht dasselbe verstehen konnte, da er von der Wissenschaft, die vom Princip (Gott) ausgeht, nicht weiß. Ihm fällt die Physik unter die δευτέρα φιλοσοφία [1]. Ueberhaupt beschränkt er die Philosophie nicht wie wir auf das Princip, und spricht sogar von drei Philosophien, der mathematischen, physikalischen und theologischen [2]; die letzte ist der Würde nach die erste (ἡ πρώτη) und den andern gegenüber allerdings

[1] Metaph. VII, 11 (152, 6).
[2] Metaph. VI, 1 (123, 8).

Theologie, weil jene auf das eigentliche Princip, Gott, nicht zurückgehen, oder genauer: bis zum eigentlichen Princip, Gott, nicht fortgehen, den diese als letzte oder End-Ursache hat. (Der ersten Philosophie wird aber immer das bleiben, daß sie die allgemeine Wissenschaft, die Wissenschaft schlechthin ist, die Philosophie im zweiten Sinn aber wird unter den besondern zwar die letzte und höchste, aber selbst nur eine besondere seyn).

Diese Erklärungen angenommen, werden wir also von der Philosophie überhaupt sagen können, was Platon von der Sophrosyne, d. h. der ganzen und vollkommenen Besinnung, die ja nur in der Philosophie ist, gleichsam vorbildlich für diese gesagt hat: alle andern Wissenschaften sind Wissenschaften von anderem, aber nicht ihrer selbst, sie allein Wissenschaft sowohl der andern Wissenschaften als auch ihrer selbst[1]. Wenn aber dieses so benutzt würde, wie von einigen, oft aber nach bloßem Hörensagen geschehen ist, so würde, wie gezeigt, daraus folgen, daß man die Philosophie nie anfangen könne.

Nachdem wir nun aber in ein neues Stadium unserer Entwickelung getreten, so möge zu näherer geschichtlicher Orientirung Folgendes dienen. Kant — wir führen gern alles, was nach ihm Bedeutung in der Philosophie erlangt hat, auf ihn zurück, denn ihm war es gegeben, bestimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philosophischen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte. — Kant also fühlte zuerst, daß eine definitive Metaphysik nicht so unmittelbar sich aufstellen lasse, als man für möglich gehalten hatte, daß eine Beurtheilung der Möglichkeit vorausgehen müsse, diese Untersuchung aber nicht möglich sey ohne eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Wissens überhaupt und des demselben Möglichen und Erreichbaren. Diese Untersuchung, streng wissenschaftlich geführt, wurde aber selbst zur Wissenschaft — zur Wissenschaft des Wissens. Fichte, Kants unmittelbarer Nachfolger, hatte keine andere Absicht, als eben diese, Kants Kritik des Erkenntnißvermögens, die

[1] Charmid. p. 166 C.

zunächst von bloßen Wahrnehmungen ausgegangen, auch sonst noch viel Zufälliges in ihren Entwicklungen darbot, diese zur Wissenschaft zu erheben. Damit war denn wie von selbst auch die Meinung verbunden, daß diese Wissenschaft, wenn erlangt, die Philosophie selbst seyn werde, welche künftig den althergebrachten Namen aufgeben und Wissenschaftslehre heißen sollte. Bei Kant war dieß keineswegs so entschieden, daß die Philosophie gleichsam gar nicht selbst Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft der andern Wissenschaften seyn solle, er schien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieselbe auf den rechten Standpunkt und Weg gebrachte Metaphysik übrig zu lassen[1]. Anders schon seine in allem andern sklavisch folgenden Schüler; für diese war die Philosophie in der Kritik selbst enthalten. Fichte, damit ihm die Kritik Wissenschaft werde, bedurfte eines Princips. Hauptinhalt aber und bleibendes Resultat der Kritik war ihm der Idealismus, den sie schon durch die Analyse der allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt so wie wir sie vorstellen außer uns gar nicht existire und eine bloße Erscheinung in uns sey. Darin nun hatte Fichte ganz richtig gesehen, daß das Princip dieses Idealismus im menschlichen Ich sey, im menschlichen, doch darum nicht im empirischen, sondern im transscendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen „Thathandlung", die das Wesen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empirische Bewußtseyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der That, wie er sagte, das nur noch zu Denkende ist[2]. Dafür also, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerst sich ganz emancipirt und den Gedanken der frei durch das bloße Denken hervorzubringenden Wissenschaft gefaßt, soll Fichte billig immer und vorzüglich gefeiert, und der späteren Verwirrung, in die er durch übel versuchte Selbstverbesserung gerathen, nicht gedacht werden. Nächstdem nun aber, und nachdem das Ich als Princip der gesammten Erscheinung aufgestellt

[1] Vergl. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V., Hartenstein'sche Sammlung, S. 29.

[2] Grundlage der Wissenschaftslehre S. 4.

war, ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen. Das Ich ist Fichte zwar nicht bloß Princip der Erscheinungswelt, sondern, weil er der Dinge an sich, die Kant noch hatte stehen lassen, und damit jeder Voraussetzung seines Idealismus sich entledigt hatte, war ihm das Ich Princip überhaupt, das sich aber, sollte wirkliche Wissenschaft entstehen, theils zur äußeren Erscheinung (Natur), theils zum menschlichen Ich und dessen eigner Welt fortbestimmen mußte, die in der Vorstellung Gottes als außerweltlichen Wesens ihren Abschluß und ihre letzte Ruhe fand. Fichte übersah das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objectiven Darstellung benutzen konnte, wie dieß nach ihm ein anderer gethan [1], während er nun den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloß subjective, äußerliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen vermitteln mußte. So versank ein Unternehmen, mit dessen Princip noch immer eine objektive Bedeutung verbunden seyn konnte, durch die Ausführung in völlige Subjektivität, und fiel dadurch der vollkommenen wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit anheim. Es findet sich in der ganzen fernern Entwicklung außer der des Princips nicht Ein inhaltsvoller Gedanke, der sich auf Fichte zurückführen ließe.

Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört [2]. Fichte konnte die

[1] Im System des transscendentalen Idealismus (1800), das übrigens selbst wieder nur als Uebergang und Vorübung diente.

[2] *Πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μενοντος* (unveränderlichen); Arist. Metapn. XI, 2.

Thatsache leugnen, dieß war nicht wissenschaftlicher — aber factischer Atheismus. Bekanntlich war dieß der Punkt, an dem Fichtes Lehre scheiterte; denn die äußern Folgen, die dieser wissenschaftliche Schiffbruch für seine Person hatte, waren höchst zufällig mit diesem verknüpft. Die Deutung, die er dem religiösen Glauben zu geben suchte, empörte durch ihre Flachheit den allgemeinen Verstand weit mehr, als die Keckheit seines Idealismus ihn zurückgestoßen hatte; ich sage seines Idealismus, denn nicht eigentlich den kantischen lehrte er, sondern den, zu dem nach seiner und Fr. H. Jacobis noch früher geäußerter Meinung[1] Kant, wenn er sich gleich blieb, fortgehen mußte.

Wurde nun aber das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verständliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten, womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey.

Bekanntlich war dieß die Ausdrucksweise des sogenannten absoluten Identitätssystems, ein Name, den übrigens der Urheber selbst nur einmal gebraucht hat, nur, um es überhaupt und insbesondere von dem Fichteschen zu unterscheiden, welches der Natur gar kein selbsteignes Seyn gelassen, sondern sie zum bloßen Accidens des menschlichen Ichs gemacht hatte. Dagegen sollte der Name ausdrücken, daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjekte), das andere nur das als solches

[1] Man s. die bekannte Beilage zu dessen David Hume, auf die sich auch Fichte öfters berufen.

gesetzte Subjekt sey. Abgesehen von dieser nächsten geschichtlichen Beziehung ist der Name zu allgemein, um etwas zu sagen. Ist es aber ein Unglück zu nennen, daß keine besondere Bezeichnung zu finden war für ein Ganzes, das eben keine besondere Lehre oder Wissenschaft, das nur allgemeine Wissenschaft seyn sollte, und wäre nicht sogar eine ganz willkürliche Bezeichnung noch immer einer falschen vorzuziehen; wie die ist, welche selbst jetzt noch einige sich erlauben, die es bequem finden, jene Wissenschaft die Naturphilosophie zu nennen, obgleich man oft genug erklärt hat, daß diese nur eine Seite von ihr sey? Vielleicht aber geschieht dieß sogar aus Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche mit jener Bezeichnung zu verstehen geben wollten, was sie in ihrer Enge wahrscheinlich selbst glaubten: es sey mit dem Ganzen etwas dem bekannten Système de la Nature Aehnliches bezeichnet.

Gestehen wir indeß, daß der Grundgedanke, in Folge dessen göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinschaftlichen Abgrund zu verschwinden schien, wohl im Stande war, jede Art von wissenschaftlicher, zumal aber religiöser Beschränktheit gegen sich aufzurufen, und geben wir ferner zu, daß in der ersten Begeisterung der Aufstellung nicht alles geschehen war, was geschehen konnte, gehässige Verdächtigungen abzuwehren. Zu diesem zähle ich selbst nicht den so allgemeinen und so populär gewordenen Vorwurf des Pantheismus, inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieses, das schlechthin Absolute, acceptiren wir sogar den Ausdruck, und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinozas Begriff, der auch diesen Namen erhält, sehen wir wohl das Pan, weil er das Seyende hat, können aber darin nichts von Theismus sehen, da ihm Gott nur das Seyende ist, nicht das was das Seyende ist. Soll aber das Wort auch auf die Wissenschaft selbst gehen, so könnten wir insbesondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner Theismus (wie man jetzt statt des ehemaligen Deismus sagt) als der Gegensatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, daß gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wissenschaft auf dieses Ziel eines reinen Theismus, auf den von allem andern abgesonderten Gott

hinausführt. Es ist in dem ersten Theil dieser Vorträge gezeigt worden, was im alten Testament der Name bedeutet, nämlich eben den Gott in der Absonderung, in der existentia separata, wie auch zum Theil ältere Theologen sich ausgedrückt haben, nur daß es an dem rechten Sinn fehlte, weil nach den angenommenen Begriffen das Wovon der Absonderung nicht wohl anzugeben war. Heiligen nun aber bedeutet im Hebräischen ursprünglich durchaus nichts anderes als absondern, wie aus dem zweiten Gebot ersichtlich ist: Du sollst den Sabbath heiligen, d. h. diesen Tag als einen von allen andern abgesonderten, nichts mit ihnen gemein habenden halten. Die Wissenschaft also, welche um nichts anderes bemüht ist, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, rein ab- oder auszuscheiden, damit er in seinem reinen Selbst erkennbar werde — diese Wissenschaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde — ἁγιασθήτω = χωρισθήτω — dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetzt.

Aber auch damit, wär' es geltend gemacht worden, ließ sich dem eigentlichen Irrthum nicht vorbeugen; es kam darauf an, in welchem Sinn jenes ganze Verfahren verstanden wurde: ob als eigentliche — wir wollen sagen, ob als wissende — oder als bloß denkende Wissenschaft.

Die ganze große Zurüstung der kantischen Kritik hatte Einen letzten Zweck, die Frage zu beantworten, ob sich die Existenz Gottes beweisen lasse. Zu dem Ende hatte Kant alle die verschiedenen Facultäten, die im Ganzen die menschliche Vernunft ausmachen, zusammengerufen und ins Verhör genommen, d. h. die Untersuchung war ganz ins Subjekt eingeschlossen. Durch das sogenannte Identitätssystem erhielt sie die Wendung ins Objektive. Die Frage war nicht, wie wir Gott zu erkennen vermögen, sondern wie Gott an sich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde. Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wissenschaft. Selbst Kants

Kritik hatte dieß nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuversichtlichen Glauben derselben nur erhöht. Früh genug wenigstens hatte ein ganz frisch von derselben Hergekommener vorausgesagt, aus den Trümmern des durch den Kriticismus niedergeworfenen werde, nur weitherrlicher und mächtiger als jener rationale, ein neuer Dogmatismus sich erheben[1]. Hieraus (daß eigentliche Wissenschaft immer von der Ferne gewollt ist) erklärt sich, daß jenes stufenweise Ausscheiden des Potentiellen so allgemein als der Hergang des wirklichen Werdens genommen wurde. Dieß vorausgesetzt, da in der Indifferenz Gott dem eignen oder abgesonderten Seyn nach übrigens nur potentiâ war und die Bewegung nicht in Gott sondern das Setzende gelegt wurde, war die Vorstellung eines Processes, in dem Gott ewiger Weise verwirklicht werde, und alles, was übel berichtete und sonst vielleicht nicht zum Besten bedachte Menschen (homines male feriati) weiter daraus gemacht haben oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.

Aber die Wissenschaft, welche nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die Möglichkeit der Metaphysik untersuchenden Kritik war, die offenbar auch nur kritische, insofern verneinende Wissenschaft war, als sie ihren Zweck nur durch Ausscheidung dessen, was nicht wirklich Princip seyn konnte, erreichte; die so beschaffene konnte so wenig die Wissenschaft selbst seyn, als Kants Kritik die Metaphysik selbst seyn konnte. Das durch sie erst wirklich ein Princip Werdende, konnte nicht in ihr selbst Princip, Princip wirklicher, positiver, behauptender Wissenschaft seyn. Was sie dagegen wirklich gewesen, gibt ihr eine Bedeutung, durch die sie über alle besondern Wissenschaften erhoben wird.

Es wird um so nöthiger seyn, daß wir ihre wahre Natur ausführlicher darlegen, je mehr diese verkannt, sie selbst mißverstanden und übel angewendet worden.

Es war die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten

[1] Man s. die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, wieder abgedruckt in Schellings philosophischen Schriften, I. Band (in dieser Gesammtausgabe Abth. I. Band 1).

Krisis, daß dem menschlichen Geist endlich und zum ersten Mal die rein rationale Wissenschaft errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphysik noch bis auf die Wolffische Zeit ein Kapitel de miraculis, ein anderes de revelatione finden konnte. Diese Metaphysik wollte rationaler Dogmatismus seyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein subjektives und zufälliges seyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige System eines objektiven Rationalismus, der nicht von subjektiver Vernunft, der von der Vernunft selbst erzeugt war. Reine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist. Denn in das Seyende ist die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft sich gefaßt und materialisirt hat, die unmittelbare Idea, d. h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst. Also ist auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es ist kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt ist; Gott, oder das was das Seyende ist, ist das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende; und es wird vielmehr um so vollkommener diese Wissenschaft ihren Begriff erfüllen, je ferner sie sich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr sie bestrebt ist, alles so weit nur möglich ohne Gott, in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen. Denn es liegt in dem Seyenden, d. h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es ist ebensowohl das Gesetz der Bewegung in ihm vorherbestimmt. Die Principe, die in der Idee — in dem Seyenden — als bloß mögliche oder Potenzen sind, waren im reinen Denken die Hypotheses oder Voraussetzungen des an sich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypothesis des ihm Folgenden, — A die Hypothesis von + A, beide zusammen die Hypothesis von ± A: alle zuletzt von dem, was allein eigentlich Princip ist, dem rein Wirklichen, in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieses Verhältniß der Potenzen bringt mit sich, daß hier das Umgekehrte der sonst gewohnten Ordnung gilt, daß nämlich das Vorausgehende im Folgenden seine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloße

Potenz ist [1]. Dasselbe Gesetz wird nun aber auch das der Wissenschaft seyn, die ja nur als wirklich und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und implicite war. Das Gesetz, das Aristoteles gelegenheitlich, da wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgesprochen, das Gesetz: Immer besteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende [2], dieses Gesetz hatte besonders die Naturphilosophie in größter Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt; für diese ist es nachzuweisen; die ganz analoge Darstellung der idealen Seite ist zum großen Nachtheil der Sache von dem Urheber selbst nicht veröffentlicht worden.

Aber nicht bloß woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Gesetzte hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende, sondern denkende Wissenschaft. Sie sagt nicht: das außergöttliche Seyn existirt, sondern: nur so ist es möglich, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: wenn es existirt, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches seyn können. Im weitern Sinn nennt man auch dieß von einer Sache a priori sprechen, oder sie a priori (dem Seyn voraus) bestimmen. Insofern auch rein aprioristische Wissenschaft, wird sie seyn jene Wissenschaft, die wir die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschließt.

In allen diesen Beziehungen wird unter den philosophischen deductiven Wissenschaften diese erste die den demonstrativen am meisten sich nähernde seyn. Sie ist der Mathematik gleichartig schon durch das Allgemeine, was von letzterer Aristoteles sagt, daß sie, was in einer Figur, z. B. dem rechtwinkeligen Dreieck bloß potentiâ ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, daß sie dieß findet, indem die Denkthätigkeit (ὁ νοῦς ἐνεργήσας) es zum Actus erhebt [3], und daß sie

[1] οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Plat. Sophist. 247 E.

[2] Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἑφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον. De Anim. II, 3.

[3] Φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται. Metaph. IX, 9 (190, 2).

auf ſolche Weiſe das ihr Zuſtändige erkennt. Darin alſo ſind ſich beide gleich. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geſchieht, und das Wirkliche ſtets nur das durch die Möglichkeit Beſtimmte iſt; der Sinn keines Satzes in der Geometrie iſt, daß dem wirklich ſo ſey, ſondern daß es nicht anders ſeyn könne, und das Dreieck z. B. nur ſo möglich iſt, woraus freilich folgt, daß es auch ſo ſeyn wird, wenn es iſt, aber keineswegs daß es iſt, was dabei vielmehr als ganz gleichgültig betrachtet wird.

Aber eben hier, wo das Verhältniß der erſten Wiſſenſchaft zu den mathematiſchen zur Sprache kommt, wird es nun auch nöthig ſeyn zu ſagen, wie weit dieſe Gleichheit geht, wie weit nicht. Wenn es ſich mit der Mathematik ſo verhält, wie wir eben gezeigt, daß ſich die Geometrie z. B. nur mit dem möglichen, nicht mit dem wirklichen Dreieck beſchäftigt, ſo hat Ariſtoteles mit Recht zwiſchen bloß potentieller und actueller Wiſſenſchaft unterſchieden[1], und es wird die Mathematik unſtreitig ganz unter den Begriff der erſten fallen; von der Philoſophie aber, auch ſofern wir ſie auf die erſte Wiſſenſchaft beſchränken, wird dieß nicht ebenſo unbedingt gelten können. Wer dieß behauptete, müßte ihr zugleich nehmen, was allein ſie von der Mathematik unterſcheidet, die Uſia[2], oder daß ſie nicht mit dem bloßen Seyenden ſich beſchäftigt, ſondern mit dem, was das Seyende iſt. Die Mathematik hat keine Uſia[3], weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Nicht im Allgemeinen: denn ſie hat überhaupt kein Ziel, kein Letztes, und ſcheint keine geſchloſſene, ſondern eine ihrer Natur nach grenzenloſe Wiſſenſchaft

[1] *Ἡ γὰρ ἐπιστήμη ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* XIII, 10 (289, 2 ss.). Die Stelle wird freilich ſeit Alexander anders gefaßt, aber ſo, daß das Geſagte einer kahlen Ausflucht ähnlicher ſieht, als einer beſtimmten Erklärung. Außerdem folgt dieſe Unterſcheidung des potentiellen und des actuellen Wiſſens (XIII, 3, p. 265) der früheren des bloß hyliſchen und des wirklichen Seyns (ſ. die Stelle in der ſechzehnten Vorleſung), und letztere hatte Ariſtoteles aufgeſtellt, um zu zeigen, in welchem Sinn zu ſagen ſey, daß auch der Geometer ſich mit Seyendem beſchäftige.

[2] *ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν.* XIII, 10 (287, 26).

[3] ſ. den Anfang der dreizehnten Vorleſung.

zu seyn, ein Mangel, den schon Proklos eingesehen zu haben scheint und auf seine Weise zu heben sucht. Nicht im Einzelnen: sie kennt kein Dieses (kein τόδε τι), sie beschäftigt sich nicht mit diesem Dreieck, sondern mit dem allgemeinen. Ist also auch die erste Wissenschaft bloß mit dem Möglichen beschäftigt, so kann diese Gleichheit nur eine formelle seyn und nicht auf den Inhalt sich erstrecken. Der Grund ist, daß der Kreis des Möglichen für die erste Wissenschaft ein anderer und ungleich größerer ist als für die Mathematik; denn in dem, was der ersten zu Grunde liegt, ist nicht bloß das Seyende, Hylische (die Mathematik ist ganz in diesem), sondern auch das was das Seyende ist gehört mit zur Potenz. Die Substanz im höchsten Sinne, die, weil sie in nichts anderes übergehen kann (denn es ist in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit stehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor; und wenn sonst außer dieser in der Indifferenz etwas war, das die Natur der Usia theilt, wird auch dieses aus der Indifferenz erst als Wirklichkeit hervortreten, d. h. es war in der Indifferenz als bloße Möglichkeit. Aus welchem Stoff die Mathematik schöpfe, ist hier nicht zu untersuchen; aber woraus die Philosophie, das war uns schon unabhängig von der gegenwärtigen Frage bestimmt.

Wäre die Wissenschaft Wissenschaft des bloßen Seyenden, d. h. des schlechthin Allgemeinen, oder der Idee, wie sie jetzt sagen, ohne sonderlich zu wissen, was sie sagen, so könnte sie nie über das potentielle Wissen hinauskommen, zum actuellen Wissen gelangen; denn das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen ist — Dynamis, Potenz [1]. Dennoch sagt Aristoteles und bleibt dabei: die Wissenschaft ist im Allgemeinen [2], vom Individuellen ist keine Wissenschaft. Es ist dieser Grundsatz, durch den er sich in große Schwierigkeiten verwickelt sieht. Diesen Grundsatz angenommen, wie könnte es eine Wissenschaft der Principe geben, ohne daß diese universalia seyn müßten?

[1] Ἡ δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου. XIII, 10.
[2] Ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Ibidem.

Unmöglich aber iſt, daß irgend etwas, das allgemein geſagt wird, für ſich Seyendes, Subſtanz ſey[1]; wie könnte man alſo noch annehmen, was doch im Begriffe des Princips liegt, daß es ſelbſtſeyender Natur ſey[2]? Entweder alſo ſind die Principe nicht Objekt der Wiſſenſchaft (*οὐκ ἐπιστητά*), oder ſie können nicht für ſich beſtehende Subjekte ſeyn[3]. In der That haben wir geſehen, daß ſie die Natur des Allgemeinen nur als Attribute annehmen, wozu ſie im reinen Denken[4], und wozu ſie im Proceß der erſten Wiſſenſchaft ebenſo wieder, nur jetzt real, herabgeſetzt werden, nachdem ſie behufs dieſer wieder zu Subjekten (zu wirklichen Principen) erhoben worden. Wäre aber der Grundſatz, daß die Wiſſenſchaft im Allgemeinen iſt, unbedingt zu nehmen, ſo müßte entweder nicht wahr ſeyn: *περὶ οὐσίας ἡ θεωρία*[5] (um das Selbſtſeyende iſt es zu thun), und würde vielmehr alles Selbſtſeyende verſchwinden[6], oder wenn irgend ein Wiſſen übrig bliebe, wenigſtens wiſſenſchaftlich könnte es nicht ſeyn; es wäre etwa wie das, was in Bezug auf das höchſte Selbſtſeyende (Gott) einigen der Unſern allein möglich ſchien, Gefühl, Ahndung oder dergleichen.

Auf dieſe ſchweren Bedenken antwortet Ariſtoteles: auf eine Weiſe ſey die Wiſſenſchaft im Allgemeinen, auf eine andere nicht[7]; auf welche Weiſe ſie aber im Allgemeinen ſey, auf welche nicht, dieß überläßt er ſeinen Leſern ſelbſt zu finden, läßt aber zugleich wenigſtens zu, daß es eine Wiſſenſchaft der Uſia gebe.

[1] *Ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων.* Metaph. VII, 13 (155, 25).

[2] *Παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδί, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν· ὥστε εἰ περὶ πάσας ἀρχὰς ἴσταν ἐπιστήμη, πῶς δεῖ τὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι;* XI, 2 (216, 5).

[3] *Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν.* XIII, 10 (288, 28).

[4] in der vierzehnten Vorleſung.

[5] Anfang des XII. Buchs der Metaphyſik.

[6] *οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐδὲν οὐδ' οὐσία.* XIII. extr.

[7] *Ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ.* Ibidem.

Es iſt dieß einer der Fälle, wo man deutlich ſieht, wie viel ſich Ariſtoteles vorbehalten, und wie wenig er in ſeiner Metaphyſik alles geſagt glaubte. Aber gerade durch dieſe oft endlos ſcheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) iſt die Metaphyſik das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es ſoll keiner je auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphyſiſchen Forſchung durch Ariſtoteles oder durch Selbſtergründung kennen gelernt hat, denn ich glaube nicht, daß ohne eigene Erfahrung Ariſtoteles durchgängig verſtanden werden könne.

Es hätte wohl wenig Anziehendes, über die moraliſchen Schriften des Ariſtoteles nur wieder einen Moraliſten, oder über ſeine Rhetorik nur wieder einen Lehrer dieſer Kunſt reden zu hören; großes Intereſſe aber, über jene einen gewaltig praktiſchen Mann, über dieſe einen mächtigen Redner urtheilen zu hören. In der Philoſophie aber ſpricht er ſelbſt aus der reichſten Erfahrung; darin vornämlich beſteht ſein vielbeſprochener Empirismus.

Ich weiß nicht, ob er zur erſten Erfindung begeiſtern würde; aber wenn dem Trieb derſelben Genüge geſchehen, dann iſt es Zeit, ihn zu Rathe zu ziehen. Der beſte Verlauf eines der Philoſophie geweihten Lebens möchte ſeyn, mit Platon anzufangen, mit Ariſtoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verſpreche von dem, der das Umgekehrte verſucht: ſo bin ich deſto entſchiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes ſchaffen wird, der ſich nicht mit Ariſtoteles verſtändigt und deſſen Erörterungen als Schleifſtein ſeiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Ariſtoteles ſind ſelbſt erſt zuſammen ein Ganzes; die Metaphyſik ein Gewebe, deſſen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre ſie ohne die platoniſche Grundlage? Die Zeit der erſten Begeiſterung und ſchöpferiſchen Production iſt mit Ariſtoteles vorüber; wegen ſeines Verhältniſſes zu Platon muß man die Kluft in Betracht ziehen, die ſich, des geringen Unterſchiedes der Lebenszeit beider Männer ohnerachtet, dennoch bereits zwiſchen dem Zeitalter des einen und des andern aufgethan hatte. Denn unglaublich ſchnell war der Verlauf des griechiſchen Lebens. In Platon erreicht reine helleniſche Wiſſenſchaft ihren höchſten Blüthenſtand. So hoch

zu Alexanders Zeit noch die Sonne der Kunst über Griechenland steht, dennoch hat sie den Mittagspunkt überschritten und neigt sich dem Untergang zu. Mit ihm tritt deutlicher und entschiedener die unerbittliche Nothwendigkeit hervor, welche will, daß die Besonderheit des griechischen Volks seiner Weltbestimmung zum Opfer falle, und auch Aristoteles, jenem Zug folgend, mußte an der Zerstörung des Specifischen der griechischen Philosophie arbeiten. Eine Erscheinung wie Platon konnte, wie das Höchste in griechischer Kunst und Poesie, nur Moment seyn, wie er selbst auch jenen Gipfel der Wissenschaft, wie er begeistert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat.

Man hat Platon oft den Dichter unter den Philosophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poesie geht voraus, sie schafft die Sprache, die zuvor nur ein elementarisches Seyn hat und gleichsam nur gestammelt wird, wie Aristoteles von den ersten Philosophen sagt, daß sie nur stammelten; die bloß menschlicher Nothdurft diente, wird durch den Dichter zum Werkzeug des freien Geistes, zur Sprache der Götter, der über gemeines Bedürfniß erhabenen Wesen, er lehrt sie höhere Weisen, kühneren Schwung; der Poesie folgt die Grammatik, welche die goldene unter dem Sonnenschein des Himmels und dem befruchtenden Einfluß der Nacht herangewachsene Frucht in die Scheunen sammelt und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geschieht dem Aristoteles, den Brandis mit treffendem Scharfsinn den φιλολογικώτατον unter allen Philosophen, so viel dieser waren, genannt hat, gewiß kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniß des Grammatikers zu dem Dichter gibt. Goethe sagt in einer Stelle seiner Farbenlehre: Platon erscheint der Welt wie ein seliger Geist, der sich herabläßt, einige Zeit bei ihr zu herbergen. Das Schönste und Größte im Platon erscheint wie eine beseligende Vision, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm selbst so bedeutungsvolle Wort ἰδέα auch Gesicht bedeutet. Aber so natürlich es ist, daß gewisse höhere Regionen zuerst besonders dazu begabten Naturen sich aufschließen, ebenso ist es dem Gang der Geschichte gemäß, daß diese Abhängigkeit nicht fortdaure, daß Mittel und Wege

allgemeiner und unbedingter Zugänglichkeit für jene gefunden werden müssen. Es ist (man kann es nicht verkennen) in Aristoteles etwas Widerwilliges gegen Platon, aber diese Antipathie ist ihm keine persönliche, sie ist der Drang seiner Bestimmung, die Wissenschaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverständlichen, zum Gemeingut zu machen. Den Aristoteles befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geister erfinden oder sich zueignen konnten; er sucht was allen oder doch den meisten einleuchtet, was jede Zeit, was Menschen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können. Mit Leidenschaft verfolgt er jeden Auswuchs oder was ihm so scheint; beseelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauses, das ihm zur Verwaltung anvertraut ist, fährt er zerstörend durch die platonische Ideenlehre, als wäre sie Spinnenwebe. Mit ihm, den die thrakische Luft seines Geburtslandes früh griechischer Weichheit entwöhnt, während sie ihm den angebornen griechischen Geist geschärft hat, geht die frühere Zeit des Schaffens und Hervorbringens in das Zeitalter der Kritik, der Literatur, der Gelehrsamkeit über, und wie Alexander für alle Zeiten den Namen ihres Stifters verkündet, so hat die alexandrinische Epoche den Aristoteles zu ihrem ersten, unsichtbaren Haupte. Groß war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Aristoteles.

Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muß auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt. Ein bloß historisches Wissen ist in Bezug auf keinen Philosophen weniger als auf Aristoteles möglich. Es erklärt sich wohl mit daraus, daß, was auch in neuerer Zeit in Deutschland für Aristoteles geschehen (im Ganzen durch die Ausgabe der Berliner Akademie, dann durch schätzbare Arbeiten über einzelne seiner Werke), doch für die Philosophie selbst bei uns so wenig Frucht zu sehen ist, und z. B. nichts antiaristotelischer sich denken läßt, als die Lehre, die sich neuerlich am meisten des Aristoteles berühmte. Bei aller Anerkennung des Geleisteten

Digitized by Google

will ich jedoch bemerken, daß allerdings mehr als bis jetzt geschehen könnte, um das Hauptbuch, das ich natürlich hier immer vor Augen habe, dem Philosophen von Profession zugänglicher zu machen, von dem man freilich wohl verlangen kann, daß er nicht Pythagoräer schreibe, oder wenn er etwa für gut findet des Pallas-Tempels in Athen zu erwähnen, nicht das Parthenon sage (wiewohl ich dieses grammatisch rein Unmögliche selbst bei einigen namhaften Philologen gesehen habe), aber dem doch nicht zuzumuthen ist, einem dem Inhalt nach schwierigen Text gegenüber auch noch die Mühe des Grammatikers und Kritikers zu übernehmen. Selbst was man einen fortlaufenden Commentar nennt würde hier nicht genügen. Denn von dem vielen Ballast, den ein solcher meist mit sich führt und der für den Philosophen ganz überflüssig ist, nichts zu sagen: wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, wie oft auch solche Commentare gerade da, wo ihre Hülfe am meisten erwünscht wäre, uns verlassen, und selbst an Beschönigungen fehlt es dann nicht immer: man will den Lesern, zumal der lieben Jugend das eigene Denken nicht ersparen; aber die Welt liegt im Argen, und es gibt Autoren, bei denen sie von dem Ausleger selbst zuerst den Beweis erwartet, daß ihm Gedankengang und Zusammenhang nicht unverständlich geblieben [1].

Es sey mir erlaubt, bei dieser Veranlassung erst einen allgemeinen Wunsch auszusprechen, den man eine Schwachheit nennen mag, den ich aber, der großen Hochachtung, die ich für das Verdienst soviel möglich gereinigter und mit diplomatischer Sorgfalt berichtigter Texte griechischer Autoren empfinde, unbeschadet, doch nicht unterdrücken kann: es möchte nämlich die gute Sitte älterer Editoren, griechischen Originalen lateinische (der allgemeineren Brauchbarkeit halber auch jetzt vorzuziehende)

[1] Es sollte sich wohl von selbst verstehen, doch wird es nicht ganz überflüssig seyn zu bemerken, daß obige Stelle eine gute Zeit eher niedergeschrieben worden, als der Commentar von Bonitz erschien, in Bezug auf den, soweit mir ihn zu benutzen möglich gewesen, von dem oben Geäußerten bloß gelten kann, was von der Unzulänglichkeit jedes Commentars bei diesem besondern Werk, der Aristotelischen Metaphysik, gesagt worden.

Ueberſetzungen beizugeben, nicht ſo ganz in Abnahme gekommen ſeyn. Ich hege dieſen Wunſch, weil ich mir vorſtelle, daß ſchon bei der Feſtſetzung des Textes die Nothwendigkeit der beizufügenden Ueberſetzung zuweilen einen heilſamen Einfluß ausüben dürfte. Die ältern Ausgaben helfen wohl noch jetzt dazu, daß die Griechen allgemeiner geleſen werden, und daß nicht eine Menge von Gelehrten, die, ohne eigentliche Philologen zu ſeyn, griechiſche Schriftſteller zu leſen veranlaßt ſind, durch zufällige, mit Hülfe einer beigegebenen Ueberſetzung ſchnell überwindliche Schwierigkeiten unnöthig aufgehalten werden. Denn es wird trotz aller Vorſchläge, ſtatt des Lateiniſchen zuerſt das Griechiſche lernen zu laſſen, dabei bleiben, daß wir ſo ziemlich alle leichter Lateiniſch als Griechiſch leſen.

Was aber nun zumal die Metaphyſik des Ariſtoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnte Uebelſtände beſeitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigſten kritiſchen und grammatiſchen Rechtfertigungen begleiteten Text gegenüber eine vollſtändige, ja — ich ſcheue mich nicht es zu ſagen — eine paraphraſtiſche, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zuſammenhangs unentbehrliche Ueberſetzung in deutſcher Sprache[1], damit wir dem Griechiſchen nicht die wörtlich, ſondern die dem Sinn nach entſprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philoſophiſchen Sprache gegenüberſtellen, wie ich ſelbſt in der letzten Vorleſung einige Proben ſolcher Ueberſetzung gegeben. Ob es mir gelungen, die Hauptbegriffe der ariſtoteliſchen Metaphyſik dem heutigen Verſtändniß näher zu bringen, mögen Kenner entſcheiden. Wünſchen aber möchte man eine ſolche Bearbeitung für Philoſophen, die es ſind, damit ihnen nicht zugemuthet ſey, was nicht ihres Amtes iſt, für ſolche, die Philoſophen ſeyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Ariſtoteles die alles zuſammenhaltenden ſind, wie Potenz und Actus, relativ nicht

[1] Eine paraphraſtiſche Ueberſetzung ins Lateiniſche iſt bekannt (Paraphrasis in quatuor libros Aristotelis de prima Philosophia, Joh. Scayno auctore. Rom. 1587); doch möchten die Annotationes mehr werth ſeyn, als die Paraphraſe.

Seyendes oder bloß materiell Seyendes, oder Unterscheidungen wie die zwischen dem Was und dem Daß der Dinge, wo sie dieselben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmische Dörfer vorkommen. Ein entschiedener Fortschritt der philosophischen Einsicht wird freilich einer solchen Bearbeitung vorausgehen müssen, der es unmöglich macht, daß irgend eine oberflächliche Ansicht, wenn auch nur vorübergehend, dem Aristoteles sich aufdringe.

Siebzehnte Vorlesung.

Wir sind jetzt weit genug vorgerückt, um auf das zurückzusehen, was uns zu dieser, von Schritt zu Schritt immer weiter verzweigten Untersuchung veranlaßt und bis zu dem Begriff der ersten Wissenschaft geführt hat. Obliegen wird uns nun zu ermitteln, wie diese rein rationale Philosophie (denn als eine solche stellte sie sich uns dar) zu der philosophischen Religion, zu jener Religion des Geistes sich verhalte, um die es uns zu thun war. Allein es wird unmöglich seyn, dieß zu zeigen, ohne zuvor Ausgang, Verlauf und Ende jener Wissenschaft wenigstens in den Hauptumrissen dargestellt zu haben. Denn wir kennen diese Wissenschaft bis jetzt selbst nur gleichsam a priori, nicht durch Erfahrung. Vieles aber zeigt sich erst in der Ausführung, manches enthüllt sich nur dem wirklichen Versuch, wovon voraus kein Begriff zu geben war. Es muß versucht und erfahren werden: gilt auch bei dieser, wenn gleich aprioristischen Wissenschaft.

Das Princip, das, im reinen Denken nur so Ist, daß es das Seyende ist, und inwiefern es dieses ist, soll uns von demselben frei und für sich seyn, zu diesem Ende soll alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen ist, offenbar, ins Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeschieden werden. Dieß die Forderung. Zuerst nun werden wir genauer zusehen müssen, was uns als Materie dieses Processes gegeben ist. Diese Untersuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorspiel der Wissenschaft selbst seyn können. Die gegebene Materie nun ist im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende ist nicht als solches das wirklich werden Könnende. Als solches Ist es bloß in der

göttlichen Einheit und iſt reine Idee, es verſchwindet, ſowie es außer dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die ſeine Materie ſind, bleiben.

Die Principe aber, deren innerſtes Weſen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß zu dem Seyn erhoben, das nicht das ihrige, aber doch ein Seyn iſt, gerade dadurch erlangen ſie die Fähigkeit, außer dieſem Seyn, das nicht das ihre iſt, geſetzt zu werden, und ein anderes anzunehmen, welches das ihre iſt.

Da ſie aber unter ſich in dem Verhältniß ſtehen, daß eines dem andern Stütze, Grund (nicht Urſache) ſeiner Möglichkeit iſt, ſo wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns (wir wollen bei dieſem hinlänglich erklärten Ausdruck bleiben): es wird dieſe Möglichkeit nicht für alle eine unmittelbare ſeyn, ſondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Vorausſetzung und Subjekt (in dieſem Sinn) und an ſich Können iſt (den andern iſt das Können gegeben von ihm) — dieſes alſo wird das unmittelbar übergehen Könnende ſeyn und die andern erſt ſich nachziehen in das andere Seyn.

Als wir zuerſt von dieſer alles anfangenden Potenz ſprachen, gehörte ſie zu der künftigen, noch bloß in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Exiſtirens; nachdem ſie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, iſt ihr das eigene zur Möglichkeit geworden[1]. Auf dem Standpunkt der bloß die Möglichkeit unterſuchenden Wiſſenſchaft genügt dem Denken auch die bloße Möglichkeit, daß jene Potenz aus dem relativen Nichtſeyn hervortrete; wir werden nicht

[1] Ueber den Inhalt der letzten Stelle findet ſich im philoſophiſchen Tagebuch (Kalend. 1853) des ſel. Verfaſſers noch folgende Erklärung:

— A + A ± A ſind nur das nicht Wirkliche, aber nicht das nicht Seyende; ſie ſind nicht οὐκ ὄντα, ſondern bloß μὴ ὄντα. Denn es iſt eine paſſive Möglichkeit in ihnen, ὄντα zu werden. Sie erhalten Wirklichkeit (durch A^0), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A^0, nicht als ſelbſtwirkliche, während ſie vor A^0 im bloßen Denken als ſelbſtſeyend gedacht, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (daß ſie Wirklichkeit durch A^0 erhalten) iſt ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu ſelbſtwirklichen zu werden (eine eigne Wirklichkeit anzunehmen). So iſt ihnen alſo die Selbſtwirklichkeit vermittelt. D. H.

in dem Fall ſeyn auszuſprechen, daß ſie ſich erhebe, und dieß als wirklich geſchehen (in dieſem Sinn als Hypotheſe) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, iſt das Wie, die Art und Weiſe des Ueberganges.

Da die Potenz gegen das eigene Seyn ſich als reines Können verhält, alles bloße Können aber nichts anderes iſt als ein ruhendes Wollen, ſo wird es ein Wollen ſeyn, in dem die Potenz ſich erhebt, und der Uebergang kein anderer, als den ein jeder in ſich ſelbſt wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, und es findet der alte Satz[1] wieder ſeine Stelle: das Urſeyn iſt Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, ſondern auch der Inhalt des erſten, entſtehenden Seyns.

In der That, betrachten wir jenes erſte aus der Selbſterhebung der Potenz Hervorgegangene, wie wird es ſich darſtellen? Als ein ἐξιστάμενον im eigentlichſten Sinn, als ein außer ſich Geſetztes, das ſich ſelbſt verloren hat, als ein ſeiner ſelbſt nicht mehr mächtiges Seyn, weil es der Macht (Potenz), die es war, entſetzt iſt, etwa wie der Menſch in unbändigem Wollen die Macht des Wollens, den Willen ſelbſt verwirkt: erſcheinen alſo wird es als ein willenloſes Wollen, und, weil ihm das Können als Schranke des Seyns geſetzt war, als das aus aller Schranke Getretene, an ſich Grenz- und Beſtimmungsloſe, alſo ganz gleich dem pythagoriſchen und platoniſchen Unendlichen (ἄπειρον), das freilich in der Erſcheinung nicht anzutreffen; denn alles Seyn, das in dieſer ſich findet, iſt ſchon wieder ein in Schranken gefaßtes und begriffliches; indeß enthält die Erſcheinung ſelbſt Anzeichen, daß allem Seyn ein an ſich ſchrankenloſes, der Form und Regel widerſtrebendes zu Grunde liegt. Dieſes ſeiner ſelbſt ohnmächtige, alſo für ſich eigentlich nicht ſeyn könnende Seyn wird dennoch der Grund und Anfang ſeyn alles Werdens, und in ariſtoteliſcher Ausdrucksweiſe die erſte, nämlich materiale Urſache alles Entſtehenden[2].

[1] Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit (Philoſophiſche Schriften, Band I), S. 468.

[2] Daß nicht etwa bei dem obigen ἐξιστάμενον ein eifriger Leſer des Platon

Denn vorerſt auf das Kapitel der Urſachen beſchränkt ſich unſere gegenwärtige Unterſuchung, womit allein freilich noch nichts Wirkliches gegeben iſt. Aber die Principe in Wirklichkeit übergeführt, werden damit erſt eigentlich zu Urſachen, die bis jetzt erklärte iſt aber nur die erſte, alle andern nach ſich ziehende. Denn die jetzt ſelbſt- und machtloſe Potenz — ſie war auch in der Idee nicht für ſich, ſondern das Unterworfene (subjectum) und Untergeordnete einer höheren, des rein ſeyenden (+ A), und es war dieſes ihr ſelbſt die Stufe, alſo der Weg zum Princip, d. h. zum Seyn, wie ſie umgekehrt dieſem Grund der Möglichkeit war. Denn wir ſagten, ſie ſey dem rein ſeyenden das Können. Aber das war von ihr nur geredet, ſofern ſie bloßes Können (reines — A) iſt. Indem ſie alſo in das Seyn ſich erhebt, iſt ſie jenem vielmehr das Nichtkönnen, d. h. ſie negirt es; das unverſehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein ſeyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deutſchen wie des lateiniſchen Worts (tollere). Das Seyn des rein ſeyenden iſt ein rein aus-, nicht auf ſich ſelbſt zurückgehendes, auf dieſes wirkt das Seyn, das zuvor nicht war, hemmend, aber eben damit wird jenes in ſich ſelbſt zurückgetrieben; das rein ſeyende bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbſt in ſich, das zuvor ſelbſtloſe wird ſich ſelbſt gegeben, ex actu puro, das es war, in potentiam geſetzt, ſo daß jetzt beide Elemente gleichſam die Rollen getauſcht haben, was in der Idee negativ war, poſitiv, was poſitiv, negativ geworden iſt.

Aber eben dieſe Erhöhung in Selbſtheit wird dem ſeiner Natur nach ſelbſtloſen unleidlich, und es wird darum, wenn es zum Proceß kommt, nicht frei ſeyn zu wirken oder nicht zu wirken, ſondern wirken müſſen, wirken, um ſich in den reinen Actus wiederherzuſtellen, und da dieß nicht geſchehen kann, ohne die entſtehende, gegen die urſprüngliche

hieher beziehe, was im Timaeus ſteht (p. 50 B.): ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παραδέχεσθαι οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως. Denn wovon hier die Rede, iſt bereits die πάντα δεχομένη φύσις, und ihre δύναμις iſt die, fortwährend alles aufzunehmen, ohne je ſelbſt einer dieſer Formen zu verfallen und ausſchließend gegen die andern zu werden.

Natur wirkend gewordene Potenz zu überwinden und in ihr ursprüngliches Nichts zurückzuführen, so wird dieses Princip als zweite Ursache mit Nothwendigkeit dahin wirken, das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzubringen, nicht anders als wie eine plötzlich erregte Begierde in uns durch einen höheren Willen wieder unwirksam gemacht, ins Nichtseyn zurückgeführt werden kann.

Wir haben angenommen, das ins Seyn erhobene nicht Seyende (— A) wirke ausschließend auf das rein seyende (+ A), das seinerseits auch nicht bleiben kann was es ist, sondern eine Negation in sich bekommt: so aber (in der gegenseitigen Spannung) werden sie auch dem Dritten (± A), von dem wir sagten, daß es das im Seyn nicht seyende (Potenz) und im nicht Seyn seyende ist, auch diesem werden sie nicht mehr Sitz und Thron seyn, wie in der Idee, sondern auch dieses wird ausgeschlossen, und das am meisten in die Ferne gerückte, und wenn es zur Wiederherstellung des ursprünglichen Seyns kommt, das letzte wieder in das Seyn eintretende seyn. Denn es kann auch selbst nichts dazu thun und überhaupt nicht eigentlich wirkende Ursache seyn; diese ist nur das rein seyende, welches durch Ueberwindung des ausschließenden Seyns (B) dem Dritten die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt. Im Selbstwirken wäre es das ebenfalls außer sich gesetzte; aber es ist eben das nie und nimmer sich selbst verlieren Könnende, das ewig besonnene und bei sich selbst Bleibende, und kann daher nur wirken, wie auch die Endursache wirkt.

Sie sehen: es ist auf ein Seyn abgesehen, das nicht wieder einfach das erste, das in der Idee ist, sondern zwar dem Inhalt nach dieses, aber das durch Zertrennung und Widerspruch vermittelte und auf diese Weise verwirklichte erste. Insbesondere wird die erste Potenz, um die sich alles bewegt (denn sie ist die ausgehende und die wiedereingehende) eine andere seyn, als sie in der Idee war, nicht mehr bloß das an sich, sondern, als in sich selbst zurückgebrachte, das für sich seyende, das sich selbst Besitzende. Aber zwischen den beiden Endpunkten der ursprünglichen und der wiederhergestellten Einheit liegt, entsprechend den verschiedenen möglichen Stellungen der Ursachen gegeneinander, eine

unerſchöpfliche Möglichkeit von Geſtaltungen des reinen Seyenden, von denen wir doch nicht ſagen können, ob ſie wirklich ſeyn werden, aber die wir doch unſerer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterſcheiden müſſen.

Die drei Urſachen ſind die erſten, die reinen Möglichkeiten, von denen jene zwiſchen Anfang und Ende liegenden concreten Möglichkeiten ſich ableiten. Auch ſie ſelbſt unter ſich verhalten ſich als Anfang, Mittel und Ende. Der Anfang, das Nächſte an der Pforte in das Seyn, iſt das unmittelbar Seynkönnende, das ſeiner Natur nach reines Seynkönnen iſt. Ihm folgt das von Natur rein ſeyende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erſt gegeben werden muß. Das Ende iſt das urſprünglich ſeiner ſelbſt Mächtige, ſich ſelbſt Beſitzende. Wegen dieſer natürlichen Ordnung haben wir auch von einer erſten, zweiten, dritten Potenz geſprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematiſchen zu denken, ſie auch als ſolche bezeichnet. Das Seynkönnende überhaupt = A geſetzt, müßte das unmittelbar Seynkönnende durch A' bezeichnet werden, aber als ſolches erſcheint es erſt am Ende, im Proceß (denn mit dem Verhältniß der Urſachen iſt auch ein Proceß in Ausſicht geſtellt) erſcheint es gleich als entſelbſtetes, d. h. ſubjektloſes Seyn, es wurde daher als B bezeichnet, das erſt wieder in A zurückzubringen iſt; das rein ſeyende, erſt durch B in potentiam geſetzte, zum Subjekt erhöhte, wurde durch A^2, das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt iſt, wurde durch A^3 bezeichnet. Ich verlange von dieſen Bezeichnungen nichts, als daß ſie zur Deutlichkeit, mitunter zur Kürze dienen; aus demſelben Grunde werde ich auch jetzt nicht verſchmähen, das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Urſache des Seyns und ſelbſt reine Wirklichkeit iſt, wie früher, durch A^0 zu bezeichnen, wobei an das arithmetiſche $A^0 = 1$ nicht gedacht iſt.

Vorausgegangen, wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniß dieſer drei Urſachen ſind uns die Philoſophen, denen wir in dieſer ganzen Unterſuchung als Leitſternen gefolgt ſind. Dem für ſich ſchranken- und faſſungsloſen Seyn (B) haben wir gleich das

Unbegrenzte verglichen, welches dem Platon die Materie und Unterlage nicht erst der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern selbst der Urbilder oder Ideen ist. Bei dem Zustand des philosophischen Denkens in Deutschland mußte diese Ausdehnung auf die Idee großen Anstoß geben, wie sie als wirklich platonisch zuerst durch Brandis theils aus den noch vorhandenen, theils aus nur bruchstücklich erhaltenen Werken des Aristoteles erwiesen wurde[1]. Denn auch das Einfache, daß die wirklichen Dinge sich von den Urbildern nicht durch das Was, also nur durch das Daß unterscheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern seyn können, als die auch Elemente der Ideen sind, war dem damaligen Denken nicht klar. Das Seyende ist im wörtlichen Verstand die göttliche Idea, in dieser aber mit dem das göttliche Seyn überschreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verschiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenso viele Bilder (ἰδέαι) der ursprünglichen Einheit seyn werden; und es wird sonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Voraussetzung aller dieser Ideen seyn. Man hatte jenem für sich Unbestimmten und der Bestimmung Bedürftigen noch außerdem den Namen der Materie beigelegt, dessen sich Platon nicht bedient hatte; und weiter wollte man dann bei ihm gefunden haben, diese Materie sey vor der Weltschöpfung in einem ungeordneten, wildbewegten Zustand, und zwar als ein von Gott unabhängiges Princip gewesen. Ich weiß nicht, ob man diese Vorstellung nicht als platonisch bestreiten könnte, ohne zum Mythischen der Darstellung Zuflucht zu nehmen, wohin manche alles werfen, was nicht leerer substanzloser Begriff ist. Denn in der Hauptstelle sagt Platon nur: alles was sichtbar war (πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν) habe Gott angenommen, und das unruhig, mißhellig (πλημμελῶς) und ungeordnet Bewegte aus der Unordnung in Ordnung versetzt[2]; da spricht aber Platon offenbar nicht von einem besondern Princip und vielmehr von der Gesammtheit des in die Sichtbarkeit treten Könnenden, und unmöglich

[1] Brandis de perditis Aristotelis libris etc. 1823. Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, B. 1, S. 307 ff.

[2] Tim. p. 30 A.

wäre nicht, daß ihm vielmehr der noch ungeschiedene und chaotische Inbegriff alles Möglichen vorgeschwebt hätte, den wir das Seyende nennen, und dieß um so mehr, als ihm das bloße ἄπειρον, welches in seiner Besonderheit allerdings das πρῶτον ὑποκείμενον ist, die Materie im aristotelischen Sinn, das, aus welchem alles wird, als ihm dieses weder vor noch nachher, also niemals je für sich zu sehen ist, und ihm also auch nicht πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν je heißen konnte[1]. Zu sehen ist immer nur das Ganze, τὸ πᾶν, nie ein Princip für sich.

Die Ursache der Erkennbarkeit, und also auch der Sichtbarkeit ist dem an sich Grenzenlosen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden erst, was Platon ihm unmittelbar entgegengesetzt, die Grenze (πέρας), oder wie wir es unstreitig nehmen dürfen, das Begrenzende, Grenze Setzende. Diese Ursache ist aber nicht eine dem Gewordenen äußerlich bleibende, sondern ihm fortwährend inwohnende. Ueber dieses zweite nothwendige Element also wird Ihnen der Philebos vollkommenen Aufschluß geben, hier ist der Kern platonischer Weisheit, voraus aber gehe der Sophistes, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft. Das Unbegrenzte, das an sich weder groß noch klein, weder mehr noch weniger, weder stärker noch schwächer ist, empfängt von dem Begrenzenden alle diese Bestimmungen, so daß es das Große und Kleine (μέγα καὶ μικρόν) von Platon genannt wird, wobei das Unendliche seiner Natur immer im Grunde bleibt, daß es in dieser Linie auf- und absteigen kann, ohne irgendwo stille zu stehen[2]. Dieses andere Princip also ist das, welches in das erste Zahl und Maß setzt, Zeiten und Bewegungen regelt, das für sich selbst keiner Ordnung und Einstimmigkeit fähige, ja ihr widerstrebende zur Ordnung bringt und aus dem Widerspruch mit sich selbst setzt.

Damit ist nun aber die Art und Weise, wie dem an sich Unerkennbaren Erkennbarkeit und Begreiflichkeit ertheilt wird, unerklärt, und

[1] Ἀόρατον heißt es vielmehr durchaus, s. Tim. p. 51 A. und an vielen andern Stellen. Es heißt dort: τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ — μητέρα καὶ ὑποδοχὴν λέγωμεν ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον.

[2] γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτὸ τετελευτήκει. Phileb. p. 24 B.

Platon selbst sagt, dieses Wie sey schwer und kaum zu erklären oder auszudrücken[1]. Doch wird von dem Begrenzenden gelten, was Platon anderwärts, mehr im Allgemeinen sich ergehend, von dem Nus sagt, daß er die Nothwendigkeit durch Ueberredung zum Besten lenke, und diese selbst weiser Beredung nachgebend dieses All zu Stande bringe[2]. Uebereinstimmen würde dieß mit dem Vergleich, durch den wir die Ueberwindung des widerstrebenden ersten durch das andere Princip zu erklären versucht; in dem gewählten Ausdruck läge zugleich, was wir demnächst ebenfalls zu beachten haben werden, daß die Ueberwindung nicht gewaltsam, sondern mit Maß und Besonnenheit, also auch stufenweise geschehe.

Bisher also konnten wir unsere beiden ersten Ursachen in den Platonischen erkennen. Auch zum Dritten aber geht Platon fort. Dieses ist ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Ursache, sondern das aus den beiden ersten Erzeugte (*τὸ τούτων ἔκγονον*), das schon eine gemischte und gewordene Natur (*μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία*) ist. Ein anderes, beiden Gemeinsames scheint er nicht zu kennen. Von diesem Dritten geht er dann aber sogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der „Ursache" vorbehält, zu der also die beiden ersten ein bloß werkzeugliches Verhältniß haben. Aber ein Drittes, das selbst auch Ursache und seiner Natur nach einfach, nichts Zusammengesetztes (Concretes) ist, wird schon zur begrifflichen Vollständigkeit gefordert, welcher wir in allem nachzustreben gleichsam uns genöthigt fühlen. Denken wir uns die Folge so. Die erste bloß materiale Ursache ist eigentlich nicht Ursache, da sie als die bestimmungslose, darum der Bestimmung bedürftige Natur eigentlich nur leidend ist. Dieses der Bestimmung

[1] *ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχὲς, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσαλώτατον. αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* Tim. p. 51 B. *Τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστὸν*, war unmittelbar zuvor gesagt, p. 50 C.

[2] *Νοῦ ἀνάγκης ἀρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγει - - δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἐμφρονος ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.* Tim. p. 48 A.

Unterliegende iſt reine Subſtanz, und dieß der erſte Begriff. Die zweite Beſtimmung gebende, zu der Subſtanz als beſtimmende Urſache (ratio determinans) ſich verhaltende, dieſe iſt reine Urſache, da ſie auch nichts für ſich will. Was kann nun noch über beiden gedacht werden, oder vielmehr was muß über beiden gedacht werden, um zu einem begrifflichen Abſchluß zu gelangen? Offenbar was Subſtanz und Urſache, Beſtimmbares und Beſtimmendes zugleich, alſo die ſich ſelbſt beſtimmende Subſtanz iſt, als Unbeſtimmtes ein Können in ſich ſchließend, aber über deſſen Gefahr durch das Seyn erhoben, an das es ihr gebunden iſt, erſt das wahrhafte, nämlich das frei ſeyn Könnende iſt, weil Seyn und nicht Seyn ihr gleich, da ſie im Seyn (in das Seyn ſich bewegend) nicht aufhört Können zu ſeyn, und im nicht Seyn ſeyend bleibt — darum auch, wenn die andern offenbar nicht um ihrer ſelbſt willen, das, um deſſenwillen die andern ſind, das alſo nicht bloß Iſt, ſondern dem gebührt zu ſeyn, unter den dreien das eigentlich ſeyn Sollende, während das erſte im Grunde immer das bloß ſeyn Könnende bleibt, von dem wir zwar nicht gerade ſagen werden, es ſey das nicht ſeyn-, aber doch auch nimmer, es ſey das ſeyn Sollende, das zweite aber, inwiefern es mit Nothwendigkeit in das Seyn ſich herſtellt, als das ſeyn Müſſende erſcheint.

Es iſt nicht einer dieſer Begriffe, es ſind die drei Begriffe, wie wir ſie aufgeſtellt, nicht nur die zu jedem über das unmittelbare Denken hinausgehenden, ſondern auch die zu jedem entſtehenden Seyn, zum Begriff des als möglich angenommenen Proceſſes nothwendigen und unentbehrlichen.

Wir ſagten ſo eben, das Erſte bleibe im Grunde immer das nur ſeyn Könnende, wir wollen nun hinzuſetzen, daß es, auch in das Seyn übergegangen, nur im umgekehrten Sinn wieder das ſeyn Könnende iſt. Denn unmittelbar, ſowie es ſich in das Seyn erhoben (= B iſt), fällt es unter die Macht des andern, von dem es ins Können zurückgebracht wird. Alles Seynkönnen im tranſitiven Sinn, um den früher gebrauchten Ausdruck hier wieder anzuwenden, ſteht zwiſchen einem doppelten Seyn, dem, von welchem es herkommt, und dem, welchem es zugeht,

darum iſt es ſeiner Natur nach doppelſinnig (natura anceps); Zweiheit (Dyas) im pythagoriſchen und platoniſchen Sinn, welche von ſelbſt die unbeſtimmte iſt, ἡ ἀόριστος δύας, wie ſie auch genannt worden. Und wenn wir das Schrankenloſe des erſten Princips auf das aus der Schranke geſetzte Seyn deſſelben bezogen (ſeine Schranke iſt das Können), ſo werden wir den Namen der Zweiheit auf ſeine Natur beziehen, da es nämlich zwar A iſt, aber das ſein Gegentheil (B) ſeyn kann, dieſes Gegentheil geworden aber B iſt, das wieder A ſeyn kann, ſo daß es aus der Zweiheit nie herauskommt, und mit Recht Platon von ihm ſagt, es ſey das nie eigentlich ſeyende, ſondern immer nur werdende[1].

Dieſer Zweideutigkeit wegen iſt es nichts ohne die beſtimmende Urſache; das aber, welchem beſtimmt iſt das Beſtimmende zu ſeyn, kann nicht wieder, wie das zu Beſtimmende, ein Bewegliches, zwiſchen Seyn und nicht Seyn Schwebendes, dieſes muß das ſtracks vor ſich Gehende, von Natur ſich ſelbſt Gleiche, das Können Ausſchließende und daher rein ſeyende ſeyn, und ſoweit ganz ähnlich dem, was der Dyas als Monas entgegengeſetzt wurde. Aber eben weil dieß Princip nur auf Eines geht (worauf wurde ſchon geſagt), die Abſicht des Werdens aber nicht iſt, daß nur Eines ſey, ſondern daß alles Mögliche ſey: ſo wird dieſe beſtimmende Macht ſelbſt wieder einer maßgebenden bedürfen, die ſie hindert, bloß dieſes Eine hervorzubringen, und dieſes Maß Beſtimmende, dem jene gehorcht, wird nur das zwiſchen Seyn und nicht Seyn frei Schwebende, beides wollen Könnende, ſich ſelbſt Beſtimmende, und nach Zweck und Abſicht Handelnde ſeyn können, alſo das Dritte.

Hieraus erhellt, daß zum Begreifen eines Werdens ein Drittes erforderlich iſt, nicht ein ſelbſt Gewordenes, ſondern das ſelbſt-Urſache iſt. Denn in jedem der beiden andern iſt ein für ſich unendliches Wollen, das erſte will nur im Seyn ſich behaupten, das zweite nur es ins nicht Seyn zurückführen, das dritte allein, als das ſelbſt, daß ich ſo ſage, affectloſe, kann beſtimmen, in welchem Maß jeder Zeit, d. h. für jeden Moment des Proceſſes, das Seyn überwunden ſeyn ſoll; es

[1] Τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, οὐ δὲ οὐδέποτε. Tim. p. 27 D.

ſelbſt aber, durch das jedes Werdende allein zum Stehen, alſo zu Stande kommt, iſt das von innen heraus alles Zweckgemäße wirkende und zugleich ſelbſt Zweck. Denn weder dem blind Seyenden (B) iſt beſtimmt zu bleiben, noch auch iſt das Zweite eigentlich um ſeiner ſelbſt willen, ſondern in der Ueberwindung des Entgegenſtehenden, durch das es in potentiam, alſo für ſich geſetzt worden, hebt es ſein für-ſich-Seyn auf, alſo auch ihm iſt beſtimmt vom Schauplatz abzutreten, und es kann ſchon das außer ſich Seyende nicht als ſolches aufheben, ohne voraus eines zu haben, das es an die Stelle des ins nicht Seyn zurückgetretenen ſetzen kann, und dieſes eben iſt das Dritte, durch welches demnach alles Werden beſchloſſen und gleichſam beſiegelt wird.

Demgemäß müſſen wir dem Ariſtoteles einen Vorzug vor Platon darin zugeſtehen, daß er dieſes Dritte als Urſache, und zwar als das, um deſſen willen (οὗ ἕνεκα) alles andere werde, und demnach als Endurſache aufgeſtellt. Nur weil er dieſe Urſache bloß äußerlich beſtimmt und mehr aus Erfahrung als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, iſt er ſpäter in Verlegenheit, ſie von der vierten Urſache zu unterſcheiden, zu welcher fortzugehen er ſich gedrungen ſieht, und die dann jedenfalls die letzte Endurſache ſeyn müßte, und Gleiches begegnet ihm auch mit der zweiten und vierten, daß ſie ihm nämlich zuſammenfallen[1]. Dadurch, daß er das erſte Princip einfach die Materie nennt, wozu es doch erſt wird in der wirklichen Unterwerfung, hat er ſich die ſeltſamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erſpart; der Ausdruck für die zweite Urſache „Anfang der Bewegung“ (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) zeigt, wie ganz äußerlich die Auffaſſung; doch hat er auch den Ausdruck ὑφ' οὗ, die Urſache, von der alles iſt, entſprechend dem für die erſte „das, aus welchem (ἐξ οὗ) alles iſt“, wonach dann die dritte von ſelbſt als „das, wozu oder in welches (εἰς ὅ) alles iſt“, ſich beſtimmen würde, eine Art der Unterſcheidung, die ſich lange Zeit erhalten[2].

[1] Phys. I, 7 u. a.

[2] Bei Varro findet ſie ſich als Trias des de quo, des a quo und des secundum quod aliquid fiat, ſ. die Abh. über die Gottheiten von Samothrace, S. 106.

Das Nächſte für uns ſey, die Tragweite der drei Urſachen zu erforſchen, und bis wohin mit ihnen zu kommen, woraus dann, ob bei ihnen ſtehen zu bleiben, von ſelbſt ſich ergeben wird.

Der Anfang alſo iſt in dem allein aus ſich ſelbſt ein anderes werden Könnenden und darum urſprünglich dem Werden Unterworfenen. Aber nicht ſich ſelbſt überlaſſen iſt dieſes, ſondern ein Hüter iſt ihm beigeſellt, der es vor ſeiner eignen Grenzenloſigkeit bewahrt und in dieſer unterzugehen verhindert. Im reinen an-ſich-Seyn liegt es ſchon gleichſam unter dem Bann oder Verſchluß eines Höheren, dem es ſofort begegnet, wie es ſich erhebt, und das ihm nicht unbedingt, und nicht ohne es dem Mehr oder Weniger und dadurch der Theilung zu unterwerfen, hervorzutreten erlaubt, und auch dieſes nur geſtattet, inwiefern es *als* das nun ſeyende (weil aus der Potenz hervorgetretene) ſich zu ihm wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden ſetzt. Auf dieſe Weiſe nämlich entſteht allein die höhere Art des ſchon concreten nicht Seyenden, deſſen allgemeine Eigenſchaft nur dieſe iſt, das alles in ſich aufnehmen Könnende, aber eben darum ſelbſt nicht *ſeyend* — wie wir es ſonſt ausgedrückt haben, *Grund* von Exiſtenz zu ſeyn, ohne ſelbſt zu exiſtiren, oder was ſein Exiſtiren bloß darin hat, daß es anderem zum Exiſtiren, alſo zum Werden dient (*δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ*)[1], ſo daß es eigenſchaftslos in jedem Betracht keine andern Unterſchiede als die der *Quantität* zuläßt. Der Preis alſo, um den es ſein äußeres Seyn gleichſam erkauft, iſt, daß es dem, welchem es im Innern unterworfen oder Subjekt war, daß es dieſem ſich im Aeußern ebenſo unterwirft, und einmal wirklich geworden zum Stoff ſich hingibt. Dieſen Moment können wir demnach auch als den Moment des Materie Werdens oder auch der Grundlegung bezeichnen, und es wird auch nicht zweifelhaft ſeyn, welche Wiſſenſchaft in dieſem Reich der reinen Quantitätsbeſtimmungen ſich bewegen und das zur Materie herausgewendete Eine oder Uni-versum zum Gegenſtand haben wird.

Dieſes Unterwerfen bewirkt oder bewerkſtelligt die eigentlich noch

[1] Phileb. p. 27 A.

Digitized by Google

nicht ſeyende, durch das unbegrenzte Seyn (B) negirte zweite Urſache, ſie bewirkt es durch den Druck, den jedes Folgende (Kommende) auf das Vorausgehende ausübt. Nachdem die Materie bereit ſteht, die Anmuthungen der höheren, jetzt ſeyenden Urſache aufzunehmen, kann die wirkliche Ueberwindung anfangen, die das außer ſich Geſetzte in ſich ſelbſt zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterſchiede und Abſonderungen ſetzt, jedem ſo Gewordenen ſeine Eigenheit, Eigenſchaft ertheilend, durch die es jedes andere ausſchließt, und ſo das Reich der Qualitäten und der verſchieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie zum völligen Aufgeben ihrer Selbſtändigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrſchende einer neuen ſtufenweiſe zum Selbſtbeſitz, zur Freiheit und Abſichtlichkeit der Bewegung erhobnen Welt, der organiſchen, einzuſetzen.

Indeß iſt noch ein Weiteres in Ueberlegung zu nehmen. Unſere Aufgabe war zu finden, was alles aus dem Zuſammenwirken der in Spannung gedachten Urſachen als Erzeugniß derſelben entſtehe. An die Stelle der einfachen Urſachen oder reinen Potenzen treten zuſammengeſetzte Subſtanzen (οὐσίαι συνθεταί), eigentliche Dinge, und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zuſammenwirkung derſelben und alſo ein Zuſammengeſetztes zu begreifen, mußten wir ſtillſchweigend eine Einheit vorausſetzen, durch welche die drei Urſachen zuſammengehalten und zu gemeinſchaftlicher Wirkung vereinigt werden. Daß dieſe Einheit erſt jetzt zur Sprache kommt, iſt der Natur dieſer Wiſſenſchaft gemäß, die gleichſam von außen nach innen geht, von dem Seyenden zu dem was das Seyende iſt. Dieſe Einheit kann als eine wirkſame nur in einer Urſache liegen. Es ſcheint alſo, daß wir zu einer vierten Urſache fortgehen müſſen.

Dieſe vierte Urſache — denn wir werden uns dieſer Bezeichnung um ſo unbedenklicher bedienen, als ſie uns ſchon von Ariſtoteles her bekannt iſt — dieſe Urſache kann nicht Gott ſeyn. Denn theils wäre dieß ganz gegen die Vorſchrift, die wir uns ſelbſt für dieſe Wiſſenſchaft gegeben,

in der Gott nur Ziel, absolut letzte Endursache seyn kann (denn es ist kein Widerspruch, eine Mehrheit von Endursachen zu denken, da jedes Folgende zum Vorhergehenden sich so verhält). Noch aber sind wir weit vom Ziel, denn nicht einmal die beseelte Natur ist uns erreicht; diese hat ihren Gipfel im Menschen; aber auch da ist nicht still zu stehen: der Mensch ist nicht bloß das Ende der Natur, er ist ebensowohl der Anfang einer völlig andern und neuen über der Natur sich erhebenden und über sie hinausgehenden Welt, der Welt des Wissens, der Geschichte und des menschlichen Geschlechts. Theils aber ist auch das nicht zu leugnen, daß wir eine natürliche Abneigung empfinden, Gott als eine der Ursachen zu bestimmen, da wir vielmehr geneigt sind, ihn als absolute Ursache, d. h. die auch Ursache der Ursachen ist, zu denken. Unstreitig zwar werden wir die vierte Ursache, zu der sich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht seyende zu verhalten scheinen, als diejenige bestimmen, die jene ist, wie wir von Gott sagten, daß er das Seyende ist. Aber eben hier ist auch der Unterschied. Gott ist dem Seyenden Ursache seiner Einheit: anderes ist für uns in dem Vorhergehenden nicht begründet; jene Ursache dagegen setzt das zertrennte, in seine Elemente auseinandergetretene Seyende voraus; ihr Verhältniß zu den Ursachen wird auch das Verhältniß des sie seyenden seyn, aber des sie in ihrem Auseinandergehen seyenden. Diese Ursache wird also wohl ein Abkömmling der Einheit seyn, die ihnen in Gott war, aber sie wird nicht Gott seyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war.

Um uns dieß zu vollkommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das Seyende im Seyenden waren nicht die drei Ursachen als solche, d. h. in ihrer Unterscheidung und Entgegensetzung; da war keine etwas für sich und in ihrem nicht-für-sich-Seyn waren sie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede außer der andern, sind sie nicht mehr das Seyende, sondern nur noch die Materie, der Stoff desselben. Dieses Seyende, das sie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade dieß war das auch im Gedanken einzige Wirkliche, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloß

Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das prius, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, ist, daß das Seyende die drei Ursachen nicht mehr auch materiell ist (materiell hat es sie jetzt außer sich); aber es folgt nicht, daß es dieselben nicht noch immer, nur immateriell ist, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weisen existirt, einmal als bloß materiell gesetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell gesetztes (dem Actus nach), wobei denn übrigens von selbst einleuchtet, daß das als immateriell Gesetzte nicht eher erscheinen kann, als das Materielle (das in der Idee selbst noch immateriell) als Materielles hervorgetreten ist. Darum wurde das jetzt als immateriell Gesetzte in der Idee auch nicht empfunden, also auch nicht mit Unterscheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als solches nicht war: aus diesem Grunde war in der Idee keine andere Unterscheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterscheidung zwischen dem Seyenden, das, wenn schon, wie wir es früher bestimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht als Materie war, und zwischen Gott, der dieses Seyende ist, d. h. ihm Ursache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*) ist.

Aber nichts, was in der Idee, wenn auch stillschweigend und ununterschieden, gesetzt ist, darf verloren gehen; was ihm geschehen kann, ist vielmehr, daß es aus der Verborgenheit gesetzt wird und erscheint; und so kann auch das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein seyende war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, sondern ausgeschieden und ausgeschlossen von dem, was in der Idee das nicht seyende war, jetzt aber (auf seine Weise) seyend geworden ist, erscheint es in eigener Gestalt, so daß es nicht mehr, wie in der Idee, bloß dem Wesen nach und potentiell das Seyende — ist, sondern auch als solches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht so, daß es von dem, welchem es Actus (Ursache des Seyns) ist, sich trennen kann, sondern eben nur ist, um dieses zu seyn. Darin liegt auch sein ewiger Unterschied von Gott. Denn auf die Frage, was Gott ist, antworten wir zwar: er ist das Seyende. Aber Er Selbst ist nicht

das Seyende, und weil alles Allgemeine oder Was in dem Seyenden enthalten, ist von ihm, wie er in Sich (in seinem reinen Selbst) ist, nicht mehr zu sagen, was er ist, sondern nur, daß er Ist (es ist eben dieses von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wissenschaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, ist dadurch von Gott unterschieden, daß es zwar auch Actus ist, und gegen die bloß materiellen Ursachen, wie wir sie jetzt in höherem Fortschritt insgesammt nennen können, als ihr Daß sich verhält, aber auch nur als ihr Daß, nicht als sein eigenes, also auch nicht als von ihnen trennbares und in diesem Sinn für sich seyn könnendes, sondern als an sie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur sie seyn könnendes, sie begreifendes Daß.

Für diesen Begriff nun eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d. h. um dieses Ursache des Seyns zu seyn, für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte Seele, dessen Bedeutung eine von der des Worts Geist ganz verschiedene ist. Denn Geist ist vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreißen Könnende oder wirklich Losgerissene. Geist ist, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wissenschaft z. B. ist nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes. Von Aristoteles, auf den wir wegen jeder Begriffsbestimmung immer gern zurückgehen, ist zwar nicht auf diesem Wege — das war bei seiner Abwendung von allem Dialektischen nicht wohl möglich —, aber er ist auf seinem Wege zu demselben Begriff gelangt, wenn er die Seele zwar als Entelechie erklärt, aber nicht als Entelechie überhaupt, sondern eines bestimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings[1], dem sie Ursache des wirklichen Lebens, also des ihm zukommenden Seyns ist. Allein es ist bei ihm ein andrer Ausdruck für die vierte Ursache, dessen völlige Uebereinstimmung mit unserer Ableitung aus folgender kurzer Betrachtung erhellen wird.

Wir unterschieden das Seyende und das was das Seyende ist.

[1] σῶματος — δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. De An. II, 1.

Jedes Gewordene nun iſt nichts anderes als eine beſtimmte Geſtalt des Seyenden, und je mehr es ſeinem Materiellen nach dem ganzen Seyenden gleichkömmt, deſto mehr wird es das anziehen was das Seyende iſt, und dieſes wird in ihm ſeyn als das es ſeyende, d. h. was ihm Urſache des Seyns iſt. Dieſes, das Seyende — gleichviel ob das ſchlechthin Seyende oder das Seyende in einer beſtimmten Geſtalt — dieſes das Seyende überhaupt ſeyende bezeichnet nun Ariſtoteles, indem er ſagt: ſeine Natur ſey τί ἦν εἶναι, und mit demſelben Ausdruck unterſcheidet er auch die vierte Urſache, die ihm der Würde nach die erſte [1], der Erkenntniß nach die letzte iſt, denn er nennt ſie des Erkennens Grenze an jeglichem [2]. Auch uns hat ſie ſich als ſolche dargeſtellt, zunächſt weil uns die drei Urſachen zu ihr geleitet; aber ich weiß nicht, ob es dem Ariſtoteles zu viel zugetraut heiße, wenn wir für möglich halten, er habe auch das gewußt, daß ſie, im bloßen Denken noch nicht wahrgenommen, erſt der auseinanderſetzenden Wiſſenſchaft ſich enthüllt. Sey dem wie es wolle, waren wir mit Ariſtoteles in Anſehung der vorausgehenden Urſachen in Uebereinſtimmung, wir ſind es nicht minder in Anſehung der vierten. Wie verſchieden die Auslegungen namentlich jener dem Ariſtoteles eigenen Formel von jeher waren, ihre Zuſammenſetzung zeigt, daß wir das Rechte getroffen, wenn wir ſagen: ſie ſoll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, ſondern von der Natur deſſen iſt, was das Seyende Iſt.

Da es das Grammatiſche der Formel iſt, was Schwierigkeit macht, die Erörterung deſſelben jedoch zu einer umfänglichern Erläuterung der Sache führen wird, ſo wollen auch wir zuerſt von der wörtlichen Bedeutung ſprechen [3].

[1] Metaph. I, 3.

[2] Τῆς γνώσεως γὰρ πέρας τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. V, 17 (111, 29 ss.).

[3] Wir könnten mit Ariſtoteles ſagen: πρῶτον εἴπωμεν ἴδια περὶ αὐτοῦ λογικῶς. VII, 4 (132, 11); denn ganz in dieſem Sinn braucht er das Wort gleich nachher (134, 7): ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς (dem Wort nach) φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν. Zu vergl. IV, 5, wo πρὸς τὸν λόγον Gegenſatz von πρὸς τὴν διάνοιαν, und gleich nachher λόγου χάριν ſo viel iſt als: tantum ut ita loquantur.

Denn über den Inhalt oder ſachlichen Sinn konnte im Allgemeinen nie ein Zweifel ſeyn. Man hat ſich hiebei immer von der Stelle leiten laſſen, wo geſagt iſt: auf gewiſſe Weiſe könnte man ſagen, das Haus entſtehe aus dem Haus, das materielle, aus Balken und Steinen beſtehende, aus dem immateriellen, bloß im Begriff vorhandenen, das im Geiſte des Baumeiſters vor jenem war — ἐκ τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἐχούσαν ὕλην —, und wo Ariſtoteles dann beifügt, er nenne die immaterielle Uſia des Geiſtes das τί ἦν εἶναι deſſelben. Hiemit indeß war das Grammatiſche des Ausdrucks, nämlich das Imperfectum noch nicht erledigt. Da lag es denn nahe zu ſagen, das war (ἦν) beziehe ſich auf das Vorhanden-geweſen-ſeyn der Form (die Form war früher als die Bildſäule im Geiſt des Bildners), das ſeyn aber darauf, daß die Form in der Bildſäule iſt was ſie ſchon vorher war [1].

Wie nah' es uns gelegen hätte ſo zu erklären, ſieht, wer uns bisher gefolgt iſt. Es muß doch vor dem Auseinandergehen der drei Potenzen, von denen keine für ſich das Seyende war, eine Einheit geweſen ſeyn: dieſe iſt das, was war und was nach Maßgabe der Wiedereinung der Potenzen in das hiedurch Gewordene eintritt und als Seele deſſelben iſt. Verlegenheit alſo, das Imperfectum mit unſern Vorausſetzungen in Uebereinſtimmung zu bringen, iſt es nicht, wenn wir anders erklären. Schon zunächſt widerſtrebt uns das einigermaßen, daß das war auf die beſſere, das ſeyn, daß ich ſo ſage, auf die ſchlechtere Seite fallen ſoll. Denn z. B. Fleiſch und Knochen und alles, woraus der materielle Menſch beſteht, kann zerrieben, zerſtört und vernichtet werden, aber das was dieſes Materielle (dieſes für ſich

[1] Man ſ. Forchhammer in den Philologen-Verhandlungen, ſechste Verſammlung, S. 87. — Es iſt auch für möglich gehalten worden, die Sache ſey in dem εἶναι ausgedrückt, und zu überſetzen ſey demnach: das was war — das Seyn; das ſollte heißen: das was das jetzt oder hier ſeyende, z. B. das Haus, war: ob der Infinitiv ſeyn, noch dazu ohne Artikel, für das ſeyende genommen Griechiſch wäre, muß ich Kundigeren zu beurtheilen überlaſſen. Außerdem iſt das τί ἦν εἶναι keineswegs bloß was war, ſondern was fortwährend in dem Ding iſt, als inwohnende Form, εἶδος ἐνόν, als Form, die nicht bloß in der Seele, εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (Metaph. VII, 7 (139, 24), geblieben iſt.

nicht Seyende) iſt, dieſes kann von keiner Zerſtörung erreicht werden; dieſes Iſt in einem ganz andern Sinn, als jenes war, und iſt das ſeiner Natur nach Ewige.

Aber das Imperfectum? Nun auch dieſes ſoll uns ſtehen bleiben, und nur erklärt werden aus einer ungemeinen Feinheit des Sprachgefühls, das den Hellenen auch ſonſt beſtimmt in gleichem oder ähnlichem Fall das Imperfectum zu ſetzen. Denn auch da z. B., wo wir ſagen würden: weß alle begehren, dieſes iſt das Gute, ſagt Ariſtoteles: dieſes war das Gute[1]. Es war das Gute, eh' es alle begehrten, und wird nicht dadurch gut, daß ſie es begehren, ſondern begehrt wurde es, weil es das Gute war. Aber als das was das Gute war erſcheint es erſt durch das Begehren und gegen daſſelbe gehalten. So wird das Seyende, das τί ἐστιν eines jeden, oder was jegliches iſt gegen das es ſeyende (wodurch es Iſt), zum τί ἦν (zugleich die bisher wie es ſcheint nicht gefundene Antwort auf die Frage, wie ſich das τί ἐστιν zum τί ἦν εἶναι verhalte). Das Was iſt für uns immer das Erſte im Erkennen und vorausgehend. Der Maler, der den Kallias abbildet, ſieht zuerſt was er iſt, ob braun von Farbe oder weiß, ſtark behaart oder kahl u. ſ. w., aber dieß alles iſt der Kallias nicht, es iſt nichts darunter was er nicht mit mehreren gemein hätte, zuſammengeſtellt würde es eine bloß materielle Aehnlichkeit hervorbringen; aber der Künſtler geht zu dem fort, was dieſes alles iſt, und wogegen jenes alles ſich bloß als Vorausſetzung, als das was eigentlich bloß war, verhält, und ſo erſt ſtellt er den Kallias ſelbſt dar. Denn wo ſich Ariſtoteles auf das Einfachſte erklärt, ſagt er: das τί ἦν εἶναι ſey jegliches nach dem, was Es ſelbſt iſt[2], frei von allem Zufälligen, Hyliſchen, Anderen. Wir werden alſo dem ariſtoteliſchen Ausdruck ganz gerecht werden, wenn wir ſagen: er bedeute das, was das jedesmal Seyende iſt. In der That drückt der Philoſoph dieſes jedesmal

[1] οὐ πάντες ἐφίενται, τοῦτο ἀγαθὸν ἦν. Rhetor. I, 24 (p. 24, 24 ed. Sylb.) auch citirt, aber neben anderm Unähnlichen, von Waitz zum Organon Comment. T. II, p. 400.

[2] ἕκαστον ὁ λέγεται καθ' αὑτό. Metaph. VII, 4 (132, 13).

(worin die Andeutung des Zufälligen) faſt jedesmal noch beſonders aus, wie in der oben erwähnten Stelle und anderwärts, z. B. *τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται ἡ ἑκάστου οὐσία*, oder *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου* (ſonſt *ἑκάστῳ*) *καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* [1].

Es wird nicht ohne Nutzen ſeyn, bei dieſer Stelle einen Augenblick zu verweilen. Was in derſelben *εἶδος* genannt und dem *τί ἦν εἶναι* gleichgeſetzt wird, haben die Scholaſtiker durch Form überſetzt, ganz paſſend als Gegenſatz des allgemeinſten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein Dieſes iſt, entfernteſten Weſens, der Materie. Neuerer Zeit überſetzen es manche durch Begriff, der Begriff aber hat ihnen das bloße Was (das *τί ἐστιν*) zum Inhalt, obwohl ſie nachher ſagen: der Begriff ſey das allein Wirkliche. Daſſelbe verſichern ſie aber auch von dem Allgemeinen, und möchten dieſe Weisheit, auf die ſie ſich nicht wenig zu gute thun, gern auch dem Ariſtoteles aufdringen. Aber dieſem iſt das Eidos Actus [2], alſo kein bloßes Was, vielmehr das Daß des in dem Seyenden geſetzten Was, daſſelbe mit der Uſia, inwiefern dieſe dem jedesmal Seyenden Urſache des Seyns — in unſerm Ausdruck: das es ſeyende iſt [3]. Auf die Frage: was iſt Kallias? kann ich mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er iſt lebendes Weſen; aber was ihm Urſache des Seyns (hier alſo des Lebens) iſt, das iſt nichts Allgemeines mehr, nicht Uſia im zweiten, ſondern im erſten und höchſten Sinne, *πρώτη οὐσία* [4], und dieſe iſt jedem

[1] V, 8 (100, 6). VII, 7 (139, 24 ss.).

[2] *Τὸ εἶδος ἐντελέχεια.* De An. II, 1 (23, 10 Sylb.).

[3] *Αἴτιον τοῦ εἶναι ἁπάσιν ἡ οὐσία.* De An. II, 4. *Οὐσία* (*λέγεται*), *ὁ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου* (*οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ*). Metaph. V, 8 (99, 27).

[4] Wie *οὐσία* dem Ariſtoteles zweierlei Sinn hat, ſo unterſcheidet er auch ein doppeltes *καθ' αὑτό*. — *Ἓν μὲν γάρ*, ſagt er, *καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον Καλλίᾳ καθ' αὑτὸν Καλλίᾳ, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ* (er ſelbſt iſt ſich ſelbſt das *τί ἦν εἶναι*), *ἓν δέ, ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον.* Metaph. V, 18.

eigen und keines andern, während das Allgemeine mehreren gemein [1]; sie ist Jegliches selbst, im Beseelten also was wir die Seele nennen, welche als die Usia, die Energie eines werkzeuglich gebildeten Körpers erklärt wird, aber auch als dessen τί ἦν εἶναι, und auch sie ist eines jeden eigne und nicht mehreren gemein. Als Energie nun ist die Seele das Daß eben dieses bestimmten Körpers, aber nicht das von ihm trennbare Daß. Insofern ist das Was in dem Daß enthalten und begriffen. Nur in diesem Sinn ist im Eidos auch der Begriff, kann Aristoteles εἶδος und λόγοι τῶν πραγμάτων zusammenstellen [2], von der Seele sagen: sie sey der λόγος eines natürlichen, sich selbst zu Bewegung oder Ruhe bestimmen könnenden Körpers [3].

Das was Ist, oder inwiefern man sich dieses als vorausgehend denkt, das was war — seyn, dieses ist der Grundbegriff, die Natur der vierten Ursache, das wodurch sie sich über das bloße Seyende erhebt, wodurch allein sie also auch vermögend ist das zertrennte Seyende zusammenzuhalten, damit etwas entstehe. Nichts also, wozu diese Ursache nicht mitwirkt, wenn sie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintritt, als dieses ihr durchsichtig geworden. Denn es selbst, dieses Vierte, ist nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als sie seyend, nur in dem Maß eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen des Werdens noch als

[1] πρώτη οὐσία ἰδιος ἑκάστῳ, ἡ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν. VII, 13 (155, 27. ss.). Vergl. Theophr. Metaph. p. 317: ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον.

[2] Aristot. Metaph. VIII, 3 (168, 18).

[3] Z. B. Phys. IV, p. 62 Sylb.

[4] (Ἡ ψυχὴ) τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος σώματος φυσικοῦ τοιονδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῷ. De An. II, 1 (23, 13). Zu vergleichen mit der unmittelbar folgenden Stelle: Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις (offenbar der Actus des Sehens), αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον, ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως (im Schlaf z. B., denn das wachende ist in beständigem Streben zu sehen, auch im Dunkel).

zertreunt und zerriſſen erſcheint. Daher man wohl auf gewiſſe Weiſe ſagen kann: alles ſey beſeelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts iſt; aber eigentlich geſagt wird es doch nur von organiſchen Weſen, weil die Seele hier auch erſcheint. Aber in jeglichem Ding, ſoweit in ihm das ganze Seyende (alſo insbeſondere auch die zwecksetzende Urſache) iſt, wird nicht das Materielle, ſondern das Immaterielle, es ſelbſt, das es eigentlich ſeyende ſeyn.

Achtzehnte Vorlesung.

Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Aristoteles, von denen Cicero im ersten Buch der Tusculanischen Untersuchungen (cap. X) sagt: Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, *e quibus omnia orirentur* u. s. w. Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Aristoteles freilich hat dieselben nicht erst im reinen Denken gefunden, er nimmt sie gleich mit aus der Erfahrung. Versetzen wir uns auf denselben Standpunkt, nehmen wir an, es handle sich nur um die Principe alles Entstehens, so ist auch unmittelbar, d. h. a priori, Folgendes einleuchtend. Da noch von nichts Entstandenem, also Seyendem, die Rede, das Princip aber doch nicht Nichts seyn kann, so bleibt für das erste, d. h. das unmittelbar zu setzende nichts übrig, als daß es reine Potenz (δύναμις) sey. Mit dieser Potenz ist aber gemeint, daß sie unmittelbar in Actus sich erheben könne (die Hyle, welche Aristoteles an dieser Stelle hat, ist bloß passive Potenz, welche die Bestimmung, d. h. das Seyn, nur erwartet, nicht ihm entgegengeht). Das Erste zum Entstehen ist Uebergang von Potenz zum Actus, das erste Vorauszusetzende also reine Potenz. Dieses Princip aber wäre für nichts, und gleichsam ein verlorenes, könnte es nicht auch wieder aus dem Actus in die Potenz, d. h. in sich selbst, zurückkehren, wie mir wenig damit gedient wäre, wenn ich meinen Arm ausstrecken,

Digitized by Google

aber nicht wieder zurücknehmen, den oder die Muskel, mittelst welcher ich ihn jetzt ausstrecke, nicht auch wieder in Ruhe setzen könnte. Nicht aber dasselbe Princip, dessen Natur es ist, unmittelbar in Actus überzugehen, kann auch sich selbst in die Potenz zurücksetzen; denn bei der Frage nach den Principen wird schon vorausgesetzt, daß jedes Princip ein einfaches sey und das nur Eine Function ausüben kann. Es muß also ein zweites Princip seyn, dem es zukommt, und dem sogar nur dieses zusteht, das erste wieder in die Potenz zurückzubringen. Es ist ein zweites Princip, d. h. das nur erst an der zweiten Stelle seyn kann, weil seine Thätigkeit das erste voraussetzt. Aber es kann auch nur dieses, und es ist insofern, wie wir auch früher schon gesehen, zwischen den beiden ein durch sie selbst unlösbarer Streit, indem das eine nur nach außen, das andere nur nach innen wirken will, weil jedes nur das Eine kann. Es würde also nichts zu Stande kommen, wenn nicht ein drittes, gleichsam affectloses und unbetheiligtes wie ein Schiedsrichter in die Mitte träte, das keinen andern Willen mehr haben kann, als daß etwas entstehe, oder vielmehr daß so viel entstehe als möglich, also alles Mögliche, und das diesem Zweck gemäß für jedes Moment des Entstehens jedem der beiden Principe das Maß und die Grenze seines Wirkens bestimmt. Auch dieses Maßgebende ist einfach, denn es hat nur diese Eine Function, die es, obwohl Zweck und zweckgemäßes Wirken in ihm ist, doch nur seiner Natur gemäß und mit derselben Nothwendigkeit ausübt, mit welcher der menschliche Geist, wenn die Prämissen gegeben sind, die durch sie vermittelte, d. h. möglich gewordene Conclusion ausspricht. Da mit diesem dritten Princip alles erreicht scheint, was zum Entstehen nöthig ist, und sich damit eine Abschließung zeigt, so werden wir auch berechtigt seyn, nunmehr etwas Gemeinschaftliches in den drei Principen anzunehmen und auszusprechen, und da wird sich denn bald herausstellen, daß sie zusammen nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entstehenden sind, der Zeug, aus dem alles bereitet wird. Unter den dreien hat aber wieder das erste am meisten stoffliche Natur (es entspricht, wie gesagt, der aristotelischen Hyle), und es scheinen dagegen die beiden andern weniger materieller und wenigstens

beziehungsweise immaterieller Natur zu seyn; da sie aber bestimmt sind, in das ursprünglich Materielle einzugehen, sich in diesem zu verwirklichen, also selbst zu materialisiren, so wird in dem Verhältniß, als sie auf die Seite des Materiellen, d. h. des nicht seyenden — nicht des οὐκ ὄν, sondern des μὴ ὄν — getreten sind, das Bedürfniß eines die drei Principe seyenden, also die Nothwendigkeit jenes vierten Princips entstehen, das Aristoteles so treffend mit dem τί ἦν εἶναι bezeichnet, womit so unverkennbar das doppelte Seyn ausgedrückt ist, und das er auch ὁ λόγος nennt. Es ist ihm also gleichsam die Denomination, der Exponent des bloß Materiellen, vorzüglich aber heißt es ihm Seele, in dem Sinn, wie wir sagen, daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich seyende ist, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begrifflose Menge wäre, die erst durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird [1].

Mit diesem vierten Princip sind demnach von selbst die beiden Abtheilungen der beseelten und unbeseelten Welt, mit den vier Principen überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben. Die Principe selbst sind einfach, causae purae et ab omni concretione liberae, aus ihrer Zusammenwirkung aber entstehen concreta, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander verschiedene concreta. Diese concreta werden die Ideen genannt, denn sie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.

In dieser ganzen Stufenfolge ist es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächst höhern, und was in dieser als Wirklichkeit ist, in sich als bloße Möglichkeit zu haben, womit sich ja auch der umgekehrte aristotelische Ausdruck erklärt, daß je das Folgende das Vorhergehende

[1] Am Kürzesten sind die vier Ursachen bezeichnet De somno et vigil. c. 2 (p. 40): τρόποι πλείους τῆς αἰτίας· καὶ γὰρ τὸ τίνος ἕνεκα, καὶ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, καὶ τὴν ὕλην καὶ τὸν λόγον αἴτιον εἶναι φαμεν. — Ueber eine Folge der vier Ursachen wirft Aristoteles nur de Part. Anim. I, 1 (p. 2, 18 ss.) eine Frage auf: ποῖα πρῶτα καὶ δεύτερα πέφυκεν, und dann: φαίνεται πρώτη ἡ ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος· ἀρχὴ δὲ ὁ λόγος (nach diesem Standpunkt allerdings).

als Möglichkeit in ſich hat [1]. In der ganzen aufſteigenden Folge alſo bekennt ſich ein jedes als nicht um ſeiner ſelbſt willen ſeyendes eben dadurch, daß es ſich, d. h. ſein Selbſtſeyn, in einem Höheren aufhebt, wie uns dieß ein nicht einmal beſonders tiefer Blick ſchon in der Erſcheinung zeigt, indem wir ſehen, wie das reine Materielle, die Stoffe und Elemente, zum Körper ſich zuſammennehmen und verwachſen, das Körperliche wieder zum Organiſchen in der Pflanze, die Pflanze ſich wieder zum Animaliſchen, das Animaliſche zum Menſchlichen ſich aufhebt. Man kann ſagen: es iſt jedem in dieſer Folge ein Gefühl der Eitelkeit ſeines für-ſich-Seyns eingeprägt, und mit dieſem ein Verlangen, das um ſeiner ſelbſt willen Seyende, das allein auch das durch ſich ſelbſt Wirkliche iſt, zu erreichen, in dieſem ſelbſt zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Beſtandes theilhaftig zu werden [2]. Dieſes durch ſich ſelbſt Ewige iſt jedoch nicht die Seele; denn dieſe obgleich immaterieller Natur behält ihr Verhältniß zum Materiellen, und iſt nur in Bezug zu dieſem, dem nicht für ſich ſeyenden, ſie iſt nur als Entelechie deſſelben etwas, daher auch ihr nicht beſtimmt iſt für ſich zu ſeyn. Alles Werdende verlangt vielmehr nach dem, was weder als Möglichkeit noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem und ſchon darum ſchlechthin für ſich und von allem andren abgeſondert Iſt, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher ſogenannten, d. h. Allgemeines, ſondern abſolutes Einzelweſen iſt, und als ſolches reine, ungemiſchte, alles Potentielle ausſchließende Wirklichkeit, nicht Entelechie, ſondern reine Energie, und nicht mehr bloß das Immaterielle wie die Seele, ſondern das Uebermaterielle. Nach dieſem alſo, welches für ſich ſelber des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich oder auch nur um wirklicher (Compar.) zu ſeyn, das demnach gleichgültig und ſelber unbewegt gegen daſſelbe ſich verhält, nach dieſem bewegt ſich alles Werdende nicht wiſſend oder wollend, ſondern ſeiner Natur nach, alſo ewiger Weiſe. Wenn nun aber allen Dingen und ſelbſt allen Seelen

[1] Man ſ. oben S. 376 die ariſtoteliſche Stelle ſelbſt.

[2] Vergl. das Ariſtoteliſche: Ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γινόμενον ἀτελὲς καὶ ἐπ' ἀρχὴν ἰόν, Phys. Ausc. VIII, 7.

der Zusammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter ist, Eine wird doch unter diesen seyn die vollkommenste von allen, d. h. in der ganz ist, was in den andern nur theilweise, der das Verhältniß zu dem durch sich selbst Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt ist, die dieses Ueberschwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied ist, durch welches das Materielle sich ins Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) ins Ewige aufzuheben bestimmt ist.

Damit sind wir denn erst zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwissenschaft ist. Denn auch Aristoteles, welche Schwierigkeiten er der Ideenlehre in den Weg legt, hat sie doch, wie es scheint, für sich selbst nicht ganz überwunden; denn mancher Anzeigen von Unmuth nicht zu gedenken [1], sollte man dieß aus seinem beständigen Zurückkommen auf diese Lehre schließen, wie er nach dem offenbaren Schluß seiner Metaphysik die doch jedenfalls nur als Zuthat zu betrachtende Zahlenlehre herbeizieht, um sich noch durch zwei ganze Bücher in seiner Meinung über die Hauptsache zu bestärken. Aber doch nie als letztes Ziel auch selbst der Vernunftwissenschaft läßt die Ideenlehre sich ansehen. Sie ist für die Philosophie, was die Jugend für das Leben; und als Vorspiele [2] der eigentlichen Wissenschaft, nur nicht als willkürliche, könnten wir soweit mit Aristoteles die Ideen gelten lassen. Denn das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft ist, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben. Nun steht ihm mit der Ideenwelt freilich nicht mehr das bloße von ihm ununterscheidbare Seyn gegenüber: wir sind an dem Punkt, wo — außer Gott ist die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeschritten sind, ist nur eine von Gott verschiedene, nicht geschiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina. Nun wird reine Vernunftwissenschaft wohl

[1] *Τὰ εἴδη χαιρέτω* könnte für einen solchen Ausdruck gelten, wenn es auch übrigens in der gleich anzuführenden Stelle bloß in Bezug auf die Demonstration gesagt ist.

[2] *τερετίσματα*, Anal. Post. I, 22.

die Frage der Wirklichkeit, aber nimmer die der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt von ſich abweiſen können, und wie früher ſtets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortſchreitens ſich entdecken. Enthielt das im Denken Erſte (— A) die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, ſo wird das im Denken Letzte die Potenz des real-außergöttlichen Seyns enthalten müſſen. Dieſes im Denken Letzte konnte Gott ſcheinen. Aber es iſt uns jetzt zwiſchen Gott und dem Seyenden das Immaterielle des Seyenden getreten, das nicht eher erſcheinen konnte, ehe das Materielle, das in der noch unzertrennten Idee ſelbſt noch immateriell war, als materielles hervorgetreten war. Darum wurde das jetzt als das Immaterielle Geſetzte in der bloßen Idee noch nicht empfunden oder mit Unterſcheidung genannt; es war als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle nicht als ſolches war. Mit ihm aber iſt dem Intelligiblen (der Idee) für ſich ein Abſchluß gegeben, und Gott über dieſes und alſo auch über das bloße Denken hinausgerückt. Auch abgeſehen aber davon, wäre ja die Möglichkeit eines wahrhaft außergöttlichen, d. h. Gott von ſich ausſchließenden Seyns nimmer zu denken, noch weniger freilich (wenn davon hier überhaupt die Rede ſeyn könnte) Gott als Urſache — Urheber — des Außer- oder Wider-göttlichen an den Dingen. Ein ſolcher kann er nicht ſeyn, auch übrigens als Schöpfer angenommen und erkannt. Wir haben aber bereits geſehen, daß es der Idee noch ein Letztes gibt, das allem

[1] . . . ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων· ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου (in dem Schaffen ſelbſt liegt keine Urſache des Verderbens und der Vergänglichkeit), wie das Buch der Weisheit 1, 13. 14 ſich ausdrückt. — Kant in einer Stelle ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft (S. 182 ff.) ſagt: „Wenn die Zeit den Dingen an ſich und nothwendig anhängt, ſo iſt Gott als Urheber dieſes Daſeyns in ſeiner Cauſalität ſelbſt der Zeit unterthan, er müßte der Zeit als nothwendiger Form ſich ſelbſt unterwerfen, um die Dinge zu ſchaffen". — „Es wäre ein Widerſpruch, zu ſagen: Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen". „Die Schöpfung", ſetzt er hinzu, „iſt eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt". Dieß kann nichts anders heißen als: Gott will in der Schöpfung die Dinge nur an ſich, d. h. ihrem ewigen Beſtand nach, nicht aber will er ſie, wonach ſie bloß Erſcheinungen ſind.

andern das in-Gott-Seyn vermittelt. Von diesem also hängt es ab, ob alles zum ewigen Seyn gelangen, vorausgesetzt, es sey ein solches, das der Vermittlung sich entziehen oder versagen kann.

Jedenfalls nun haben wir uns dieses Letzte jenseits des Materiellen zu denken, und also zwischen dem theilbaren, wie es Platon nennt, wie wir sagen würden dem zertrennbaren Wesen und der absolut sich selbst gleichen Substanz (A°) in der Mitte. In dieser Mitte ist dem Platon die Weltseele, die er in seiner Weise von Demiurgen durch eine Mischung des schlechthin untheilbaren und des theilbaren Wesens hervorbringen läßt[1], uns das Immaterielle des Seyenden, das im Verhältniß der eintretenden Zertrennung ausgeschlossen vom Materiellen und besonders gesetzt wird. Weltseele kann es heißen, weil es dem gesammten zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als entstanden vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; Seele jedoch ist es nicht in der Ausschließung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist. Da aber es selbst (jenes Immaterielle), wie gezeigt, nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem Ganzen gleich ist, so wird es auch in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintreten können, als in diesem das ganze Seyende wiedergebracht ist. Wiederhergestellt aber ist das Seyende nur, wenn das aus der Potenz ganz hervorgetretene, die andern ausschließende Princip wieder in sich selbst zurückgebracht ist. Allein jenes Princip, von dem wir sagten, daß es in dem Kampf wie eine Art von Vorsehung ist, und nicht zugibt, daß irgend etwas, das möglich, nicht sey, läßt die Ueberwindung nur stufenweise zu, und das Unbeseelte hat ein gleiches, ja ein früheres Recht zu seyn, als das Beseelte. Dort nun ist das Immaterielle zwar ausgeschlossen vom Einzelnen als solchem, aber es ist darum nicht gar nicht. Denn immer steht es hinter dem Materiellen als das, dem bestimmt ist es zu seyn, und nichts verhindert, daß es,

[1] Tim. p. 35. A: *Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος* (ὁ θεός).

wo nicht Seele eines Einzelnen, als die allgemeine erscheine. Ob Klang, Licht, Wärme solche Erscheinungen der bis dahin bloß durchwirkenden und in diesem Sinn allgemeinen Seele sind, kann hier füglich nicht untersucht werden. Wenigstens der Wärme, die jedem am meisten eigenthümlich inwohnt, gibt Aristoteles ein unmittelbares Verhältniß zu der Seele; denn je mehr, sagt er, lebenden Wesen natürliche Wärme inwohne, eine desto edlere Seele sey ihnen zu Theil geworden [1]. Das materielle Element, an welches die Seele zunächst gebunden ist, und mittelst dessen sie sich auch fortpflanzt, ist die Lebenswärme, der den lebenden Wesen inwohnende ätherische Stoff. Im Allgemeinen spricht Aristoteles von einem natürlichen Wesen, einer Physis, die aller Seelen Potenz (Dynamis) sey, dem sogenannten Warmen, welches er jedoch vom Feuer als Element unterscheidet [2]. Thiere und Pflanzen entstehen in der Erde und im Feuchten, weil seelische Wärme (θερμότης ψυχική) im Ganzen (ἐν τῷ παντί) sey, so daß auf gewisse Weise (in diesem Sinn) alles voll Seele sey [3].

Aber auch die nun ins Einzelwesen eintretende Seele tritt nicht gleich ganz ein; daher wiederholen sich auch in der beseelten Natur die Stufen, die zwischen dem tiefsten Materiellen und dem Uebermateriellen stattfinden. Aristoteles spricht bekanntlich von Abtheilungen (μορίοις) der Seele, die wie Stufen sich verhalten, indem die niedere ohne die höhere, nimmer aber die höhere ohne die niedere seyn kann. Hieraus, sagt er, entstehen die Unterschiede der lebenden Wesen. Nur in das Letzte, in das Materielle, von dem wir sagten, daß es wieder ist wie das Seyende in der Idee, in dieses wird das ursprünglich Immaterielle nicht theilweise, sondern ganz eintreten, und es so seyn, wie Gott das

[1] De Respir. c. 6: Ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας.

[2] πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματός ἐστι πεφυκυῖα, καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων. De Gen. Anim. II, 3. Diese φύσις sey τὸ καλούμενον θερμόν, τοῦτο δ' οὐ πῦρ, οὐδὲ τοιαύτη δύναμις. (kein Element) ib. p. 209, 7. 9.

[3] De Gener. Anim. III, 11 (p. 265, 25): ὡς τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

urſprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als bloßes Abbild, ſondern als ein Gleich- oder Ebenbild wird es ſich darum zu Gott verhalten. Unter dieſem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, alſo in der Seele deſſelben, in der Seele, die erſt eigentlich ſo zu nennen, die auch allein Princip iſt — die vorausgehenden ſind es nicht — in dieſer Seele alſo hat alles Vorausgewordene ſein Ziel, erſt eigentlich das Seyn, und demnach wird ſie zu dem geſammten Seyenden ſich verhalten wie Gott zu dem urſprünglich Seyenden ſich verhielt, ſie wird jenem ſtatt Gottes (instar Dei) ſeyn. Ariſtoteles nennt in einer Stelle Gott das erſte τί ἦν εἶναι[1] (zu dem Seyenden ſich als das es ſeyende zu verhalten, iſt Gottes ewiges Verhältniß, und das Seyende logiſch ſein ἦν oder Prius); die Seele, die weſentlich gegen das Seyende daſſelbe Verhältniß hat, würden wir dem gemäß das zweyte τί ἦν εἶναι nennen dürfen. Würde was erſter Weiſe das Seyende iſt — es iſt in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn — durch A° ausgedrückt, ſo werden wir was abgeleiteter Weiſe ſich ebenſo zu dem Seyenden verhält, zur Unterſcheidung von jenem durch a° bezeichnen dürfen.

Doch nur materiell, nur weſentlich wird dieſe Gleichheit ſeyn, d. h. daß die Seele nur iſt was Gott iſt. Die Synonymie von weſentlich und materiell, deren wir uns hier wie ſchon öfter in dieſem Vortrag bedienten, iſt ganz ſprachgemäß; denn ſo nennen wir den Stellvertreter auch Verweſer, weil er zwar weſentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber des Amtes iſt; auch aus andrem hier nicht zu Erwähnendem, z. B. dem „geweſen", „verweſen" (vom Organiſchen, das wieder zur bloßen Materie wird, gebraucht) läßt ſich leicht zeigen, daß das deutſche Weſen, das als Hauptwort mit mehr Vorſicht gebraucht werden ſollte, als von denen geſchieht, die es überall für die ariſtoteliſche Uſia ſetzen, urſprünglich und eigentlich das materielle Seyn bezeichnet, wie auch Ariſtoteles die bloßen, das Weſen eines Dings, die

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 2). Grammatiſch-parallel iſt der Ausdruck τὸ δεῖ τι πρῶτον, I, 2 (p. 9, 23). Τὸ ὄντι ἡ κινήσις πρῶτον, Phys. II, 7.

οὐσία im zweyten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das Hyliſche anſieht, die Differenzen dem Actus gleichſtellt.

Die Seele — nicht die Seele überhaupt; ſondern die beſtimmte, die wir jetzt allein ſo nennen — iſt nur was Gott iſt, aber nicht wie Gott. Denn Gott iſt das Seyende, aber er hat gegen daſſelbe noch ein eignes Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende. Warum er das Seyende dennoch iſt, dieſe Frage iſt ſchon früher als vorzeitig abgewieſen worden; denn im reinen Denken, alſo auch in der Wiſſenſchaft, die nur in dieſem ſich bewegt, wiſſen wir von Gott gar nicht anders als durch das Seyende, das er iſt. Wir müßten den Gott, den wir jetzt bloß als das Seyende haben, erſt für ſich haben, um jene Frage aufwerfen und beantworten zu können. Dennoch, daß er ſeinem reinen Selbſt nach unabhängig von dem Seyenden Iſt, wiſſen wir, und es beruht ſogar dieſe ganze Wiſſenſchaft darauf, daß das Seyende ein von ihm trennbares iſt. Aber nicht ebenſo hat die Seele, die das Seyende iſt, ein eignes Seyn; ihr Seyn beſteht nur eben darin, das Seyende zu ſeyn. Nur ſo iſt ſie Seele; ihr urſprüngliches Verhältniß iſt, das Seyende zu ſeyn ohne Rückkehr auf ſich ſelbſt; nicht ſelbſt zu ſeyn, ſondern nur das Seyende zu ſeyn.

Allein das Verhältniß der Seele zu dem Seyenden, das ſie iſt, iſt nicht ihr einziges, ſie hat noch ein andres, nämlich zu Gott. Wäre jenes ihr einziges Verhältniß und alſo die Seele nur reiner Actus, ſo wäre damit jeder Fortgang ganz unmöglich; denn wo keine Potenz, iſt keine Bewegung. Aber gegen die — nicht bloß als immateriell, ſondern als übermateriell zu beſtimmende Subſtanz gehört die Seele ſelbſt wieder auf die Seite des Materiellen oder Potentiellen. Die Seele iſt nur was Gott, aber eben dadurch hat ſie ein Verhältniß zu Gott. Denn „ſie iſt was Gott“ heißt: ſie iſt potentia Gott, alſo auch im Verhältniß zu Gott bloße Potenz (potentia pura) und, weil dieſe nichts Ausſchließendes hat, fähig ihn zu berühren und ſo allem andren das Seyn in ihm zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, daß ich ſo ſage, das letzte Wort in der Philoſophie, ſo müßte dieſes Vermittelnde ſelbſt unbeweglich ſeyn. Aber für die Seele, die an ihrem

Verhältniß zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlaß, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu seyn. Wir folgen dieser Möglichkeit, denn es ist in dieser ganzen Wissenschaft eben die Aufgabe, das Mögliche zu erkennen und in die Wirklichkeit zu führen.

Nennen wir die Seele, von welcher es noch unentschieden ist, ob sie auch im höhern Sinn Seele, d. h. gegen Gott Potenz seyn wird oder nicht, a° (denn so bezeichneten wir überhaupt das, was zweiter Weise das Seyende ist), so ist also in a° ein doppelter Wille (zwei Menschen); nach dem einen Willen hält sich a° gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie seyn soll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittlung, und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, daß auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt. Wir nehmen nun an, es geschehe dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus [1]. Der Uebergang wird also auch hier ein Wollen seyn, gleich jenem ersten, mit dem uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing [2], aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden zu denken; denn weil hier nicht ein an sich nicht Seyendes, dem es nur natürlich ist in das Seyn sich zu erheben, sondern etwas das an sich Actus und dem vielmehr Potentialität angemuthet ist, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur That, reine That seyn; im Verhältniß zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott Materielle, an sich aber Immaterielle ist, demnach als das Immaterielle des Immateriellen wird dieses Wollen nicht wieder Seele, sondern nur Geist zu nennen.

[1] Die andere Seite des (abfallenden) Menschen kann in dieser Entwicklung nun keine Stelle finden: sie ist die ausgeschlossene; wohl aber ist auch auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Vernunftwissenschaft einzusehen, daß dieser andere Mensch ein zukünftig möglicher ist: ὁ μέλλων ἄνθρωπος (Röm. 5, 14).

[2] S. die vorhergehende Vorlesung.

ſeyn. Denn mit dieſem Wort drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine chose qui pense, wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem Was, das reine Daß iſt, ohne alle Potenz, das ſomit in der That wie Gott iſt; ein völlig Neues, etwas das zuvor ſchlechthin nicht war, ein rein Entſtandenes, das doch ewigen Urſprungs iſt, weil es keinen Anfang hat, ſondern ſein ſelbſt Anfang iſt, ſeine eigne That, Urſache ſeiner ſelbſt in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von ſeiner abſoluten Subſtanz geſagt hat, jenes rein ſich ſelbſt Setzende, mit dem Fichte einſt einen größeren Griff gethan, als er ſelbſt wußte [1].

Es bleibt immer merkwürdig, wenn ich auch nicht eben weiß, daß es bemerkt worden, aber es verdient hervorgehoben zu werden, daß nach der im Anfange dieſer Vorleſung theilweiſe erwähnten Stelle des Cicero bereits in den ariſtoteliſchen Schulen die Ueberlieferung von einer quinta quaedam natura, e qua sit mens, einem quintum genus ſich vorgefunden haben muß [2]. Es fehlt zwar wohl auf Seiten des hochachtbaren Cicero nicht an allem Mißverſtändniß, aber es ſind durch ihn gerade hier ächt ariſtoteliſche Traditionen bewahrt, wäre es auch nur die der bekannten Erklärung des Worts Entelechie, denn eine beſſere iſt bis

[1] Man wird vielleicht unmittelbar dazu übergehen wollen zu ſagen, dieſer Geiſt ſey der unrechte, weil der Gott ſich entziehende. Aber theils wäre dieß nicht der Standpunkt der gegenwärtigen Wiſſenſchaft, die ja vielmehr die Welt außer Gott will und jenes Wollen als das Princip feiert, vermöge deſſen ſie die bloße Ideenwelt überwindet, wie die ſinnliche Natur ſelbſt, wäre ſie ihrer bewußt, einestheils es feiern würde, weil ſie ihm verdankt, aus dem Reich des Allgemeinen in die Welt des freien und eignen Lebens verſetzt, anderentheils freilich dadurch der Vergänglichkeit unterworfen zu ſeyn. Theils aber iſt jenes Wollen nur der Anfang, nicht das Ende, mit dem ſich erſt jedes Urtheil beſtimmt. Und dieß hier um ſo mehr, als dieſes Wollen nicht etwas außer ſich, z. B. dieſe vergängliche Welt, ſondern eigentlich nur ſich, d. h. ſein eignes Wollen will, wie wir dieſes in der Folge ausführlicher zeigen werden. Denn vorauszuſehen iſt, daß dieſer der Idee entgegenſtehende, in Bezug auf ſie zufällige, d. h. von ihr unabhängige Geiſt künftig der einzige eigentliche Gegenſtand ſeyn wird.

[2] Die ganze Stelle lautet: Aristoteles — quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Tusc. Disput. I, 10.

heute nicht erfunden. Freilich, daß die hier gemeinte Urſache als eine quinta natura beſtimmt wird, iſt ein grober und geiſtloſer Ausdruck, wie ſie in langwährenden Schulen von bequemen Lehrern zum Beſten geiſtesträger Schüler gebildet zu werden pflegen; denn dieſe Urſache kann auf keine Weiſe mit den vier Principien zuſammengezählt werden; aber die Sache bleibt und hängt wohl mit dem zuſammen, was ſich bei Ariſtoteles ſelbſt von dem Theil der Seele findet, den er ὁ νοῦς, bei Cicero mens, den er ein ἕτερον γένος ψυχῆς und allein göttlich nennt, woraus erhellen würde, wovon in der Folge noch ausführlich die Rede ſeyn wird, daß nach Ariſtoteles dieſer νοῦς mit den vier Principien nichts gemein und überhaupt nichts ſich Gleiches haben konnte, als nur noch Gott[1]. Princip des außergöttlichen Seyns kann in der That nur ſeyn, was = Gott, etwas das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Princip iſt wie Er Princip iſt.

Mit dieſem Schritt nun aber ändert ſich auch der Charakter der Wiſſenſchaft, indem außer dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da iſt, die außer dem Denken iſt und dieſem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Beſtätigung dient. Doch verlaſſen wir darum nicht die Linie, welche der Vernunftwiſſenſchaft vorgezeichnet iſt, obgleich wir es weder mehr mit den reinen Principien, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu

[1] Später (Tuscul. Disputationum I, 26) ſpricht Cicero wiederholt von einer quinta quaedam natura. Dort heißt es: Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum: haec et deorum est et animorum. Dieſes *Sin* iſt zu bemerken, denn vorher geht die Stelle: ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus est; et quidem si deus aut anima aut ignis est, *idem est animus hominis*. Jetzt folgt die eben ausgezogene Stelle: *Sin autem etc.*, woraus erhellt, daß dieſe quinta natura weder mit der anima noch mit dem ignis etwas gemein hat. Was anima hier ſagen will, erhellt aus I, 29: Quae est ei (animo) natura? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id, de quo agimus. Dagegen Acad. Poster. I, 7 werden erſt die Elemente (primae qualitates) aufgezählt, dann folgt: quintum genus, e quo essent *astra mentesque*, singulare, eorumque quatuor, quae supra dixi, dissimile, Aristoteles quiddam rebatur.

thun haben, was aus den Principen allein entſtehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, ſondern mit dem, worin die Ideenwelt überſchritten und eine (real) außergöttliche Welt erreicht iſt. Denn indem die Vernunftwiſſenſchaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligibeln Welt entdeckt, bekommt ſie die Aufgabe, auch dieſer außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit ſie nur ihr Geſchäft fortſetzt, welches darin beſteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen iſt, um nach Erſchöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch ſich ſelbſt Wirkliche iſt. Unterſuchen wir alſo, was die Folge ſeyn wird, wenn die das Göttliche berührende Seele ſich der Vermittlung entzieht, zunächſt, was die Folge für das Materielle, hernach was für das Immaterielle.

Wir haben geſehen, wie alle Dinge von Natur in einer Bewegung gegen das Höchſte, und wie inſofern nun jedes gleichſam außer ſich geſetzt iſt. Allem bloß Materiellen, das eines es ſeyenden bedarf um zum Seyn zu gelangen, iſt es durch ſeine Natur auferlegt, ſich in dem ihm Jenſeitigen aufzuheben, um des wahren Seyns theilhaftig zu werden. Aber eben hierin liegt auch die Möglichkeit einer Hemmung, wenn nämlich die zwiſchen das Materielle und das durch ſich ſelbſt ſeyende Uebermaterielle geſtellte Seele ſich ihm verſagt, d. h. wenn an der Stelle, wo die Seele iſt, das ſich ſelbſt-Setzende, alſo ſelbſt- oder für-ſich-Seyende ſich erhebt; denn dem Seyenden das es ſeyende zu ſeyn, iſt für die Seele an ihre Eigenſchaft als Seele gebunden, ſie kann wohl die Seele, aber nicht der Geiſt der Dinge ſeyn (wie umgekehrt Gott nicht Weltſeele ſeyn kann). Mit Erhebung der Seele zum ſelbſt-Seyn alſo iſt das allgemeine Zeichen zum für-ſich-Seyn gegeben. Denken wir nun dieſe Möglichkeit als Wirklichkeit, was wird der Erfolg ſeyn? Unſtreitig, daß das außer ſich Geſetzte nun vielmehr in ſich zurücktrete, alſo eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurückſinken eines jeden in ſich ſelbſt und ins Materielle, über das es erhoben werden ſollte und gewiſſermaßen ſchon durch die Bewegung erhoben war — und dieſe Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphyſiſche, dieſe wird eine zufällige, zugezogene, alſo die

physische seyn, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen, sondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen positiven Inhalt verlangt, die darum auch so schwer faßlich erscheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche weder alte noch neue Philosophie auf genügende Weise hinweggeräumt haben.

Aristoteles, so scheint es, glaubte auch die zufällige Materialität aus der an sich unbestimmbaren Natur der Materie als Princips — aus der metaphysischen Materialität — ableiten zu können, vermöge der sie Ursache alles Zufälligen seyn müsse. Aber die Materie als Princip ist gar nichts für sich, sondern wozu sie durch die höhern Ursachen bestimmt wird, und wenn sie auch, damit nicht ein einförmiges, sondern so viel möglich mannichfaltiges Seyn entstehe, der Begrenzung durch jene widersteht, so ist doch dieses Widerstreben vorübergehend, und es sind ihm durch eine der höhern Mächte selbst bestimmte Grenzen gesetzt, und wenn nichts Fremdes dazwischentrat, mußte im letzten Entstehenden jenes an sich Schrankenlose und das Zufällige Begünstigende der Materie völlig überwunden seyn.

Nach den Vorstellungen, die man sich früher von platonischer Lehre gemacht hatte, mußte es nicht wenig überraschen, in Brandis berühmter Diatribe durch Zeugnisse von höchster Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität belehrt zu werden, daß das Wesen, das Platon selbst nicht Materie nennt, aber das ganz dem entspricht, was seit Aristoteles Materie genannt wird, daß also die Materie nach Platon nicht allein den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern schon den Ideen zu Grunde liege. Belehrt wurde man dadurch zugleich, daß nicht schon die Zusammengesetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen unterscheide. Es gab composita auch in der intelligiblen Welt, und wer die platonischen Ideen noch für einfache Wahrheiten oder gar einfache Qualitäten ausgeben konnte, zeigte nur, daß er nichts von ihnen wußte[1]. Allerdings, aber wie diese intelligiblen concreta

[1] Wer einwenden wollte, daß dennoch gerade Brandis dergleichen Ausdrücke zu billigen geschienen (Rhein. Museum, Jahrgang 2, S. 559 und 566) hätte erst zu beweisen, daß keine Ironie im Spiel war.

die composita der reinen Urſachen oder Principe waren, wie dieſe ſich in materiell concrete Dinge verwandeln, oder auch nur in welchem Verhältniß Platon die Materie, welche Element der Ideen iſt, zu der, welche den ſinnenfälligen Dingen zu Grunde liegt, ſich gedacht hat, davon iſt uns nichts überliefert, noch habe ich bei neueren Auslegern darüber einen Aufſchluß gebenden Gedanken finden können.

Die bloße Materialität iſt noch nicht Körperlichkeit, und wenn ſie auf einer Hemmung oder Stockung beruht, ſo kann ſie bloß empfunden werden. Daher die Schwierigkeit, ſich über ſie auszuſprechen. Im Jahr 1801 geſchah es, daß zu Paris zwei berühmte deutſche Gelehrte bei einer allgemeinen Audienz des damaligen erſten Conſuls zuſammentrafen. Der eine war der ehrwürdige Werner aus Freiberg, der Vater der neueren Mineralogie und Geologie, der andere der Philoſoph Friedrich Heinrich Jacobi, damals in Holſtein wohnhaft. Werner wurde angeredet: Vous êtes chymiste, worauf er antwortete: mineralogiste, und der erſte Conſul replicirte: ainsi chymiste. Das kurze Zwiegeſpräch (Werner ſelbſt hat es auf der Rückreiſe in Weimar erzählt) hat keinen Bezug hieher, doch mochte es mit erwähnt werden für die, denen bekannt iſt, welche Wichtigkeit Werner auf ſeine Lehre von den äußern Kennzeichen gelegt, durch die er der Mineralogie ihre Unabhängigkeit von der Chemie geſichert zu haben glaubte. An den Philoſophen richtete der gewaltige Mann ohne weitere Bevorwortung und in etwas herriſchem Tone die Frage: qu'est ce que la matière? Da keine Antwort erfolgte, ging er ſofort zum Nächſtfolgenden in der Reihe fort. Daß der Philoſoph von der Frage einigermaßen verblüfft war, wird niemand beſonders merkwürdig finden, daß aber die Frage ſo genau den Punkt traf, den man das *σκανδαλον*, nämlich die Falle der Philoſophie nennen könnte, kann auch nicht Wunder nehmen an einem Manne, dem die Reden und vermeintlichen Unterſuchungen der damaligen franzöſiſchen Ideologen ſo verächtlich und gering vorkamen, und der bald nach der Landung in Aegypten, als er in einer geſprächigen Stunde geäußert hatte: Da bin ich nun an der Spitze eines Heeres auf dem Wege nach Indien wie Alexander, aber mir hätte eine andere Laufbahn

des Ruhms ebensowohl angestanden, und als die Begleiter ihn fragten: welche? einfach geantwortet hatte: Newton[1]! Bedauern könnte man dennoch, daß dem genannten Philosophen nicht wenigstens das Wort seines Freundes Franz Hemsterhuis beigefallen, der nämlich gesagt haben soll: die Materie sey der geronnene Geist; ich selbst habe dieses Dictum zwar in keiner seiner Schriften gesehen, und kann daher auch nicht sagen, wie es französisch lautete, ob der geronnene Geist durch esprit caillé oder esprit coagulé oder wie sonst ausgedrückt war. Ich glaube indeß, der Ausdruck gehört einem Deutschen an und ist älteren Ursprungs. Ich schließe dieß aus dem Citat eines zum ersten Mal 1725 erschienenen Werks, den Dilucidationen des bekannten Georg Bernhard Bilfinger, den Friedrich d. Gr. in seiner Abhandlung über deutsche Literatur als Philosophen auszeichnet. Da heißt es nämlich: „Ich kannte einen Metaphysiker, dessen Witzrede war: Ein Körper ist nur ein zusammengeronnenes geistiges Wesen". Der Ausdruck bezog sich wahrscheinlich auf die leibnizische Lehre, nach welcher nicht platonische Ideen, sondern einfache Substanzen, Monaden — lebendige Vorstellkräfte, die indeß selbst nichts anderes vorzustellen haben als wieder Vorstellkräfte — der intelligible Stoff der körperlichen Dinge sind. Die Monade nun, sagt Leibniz, die sich im Mittelpunkt befanden, würde nichts als einfache Wesen sehen, aber die außer dem Mittelpunkt, die einen näher, die andern entfernter von ihm stehen (und in diesem Fall befinden sich außer der Urmonas, Gott, alle andern); jeder von diesen verschieben und durchkreuzen sich die andern Monaden dergestalt, daß eine verworrene Vorstellung damit entstehe, und diese Verwirrung erzeugt das Bild des ausgedehnten Wesens, der Masse, der Materie als bloßen Aggregats. Es gab eine Zeit, wo diese Theorie Gegenstand unendlicher Für- und Widerreden war. Der menschliche Geist ist ein Wesen von langsamem Wachsthum, aber er wächst doch und erstarkt zuletzt so weit, daß er Hypothesen, die ihm alles Materielle zu bloßem

[1] So erzählen die von Napoleon mitgenommenen Naturforscher, u. a. Geoffroy St. Hilaire.

Schein oder Phänomenon, wie der Regenbogen, machen (Leibniz ſelbſt hat dieſe Vergleichung), daß er ſolche Erklärungen a limine zurückweist und lieber keine als eine ſolche will.

Wie abſtechend gegen ſolche Künſtlichkeiten iſt Johannes Keplers tiefer Naturſinn, der allein zum Weſen der Materie als ſolcher vorgedrungen, wenn er als den Grundcharakter derſelben das Inerte, als ihre Grundkraft die vis inertiae beſtimmte! Denn wie ſoll ſich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders ausſprechen, als durch Unluſt und Verdroſſenheit, ja durch Widerſtreben gegen jede andere Bewegung? Und ſo dürfen wir wohl auf allgemeine Zuſtimmung rechnen, wenn wir ſagen: ein jedes Ding ſey ſo weit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden; was jene Unluſt im Thier überwindet, iſt nicht mehr materiell. Aber das Materielle iſt nur eine Beſtimmung an der Idee, eine Affection derſelben. Was werden wir alſo von der Idee ſelbſt ſagen? Gewiß, daß ſie in dem zufällig Materiellen nicht untergeht, ſondern bleibt und ſich behauptet, am ſichtbarſten freilich in der beſeelten Natur, wo nicht bloß die materielle Seite der Idee, ſondern was an der Idee die Idee iſt (das eigentliche εἶδος) ſich findet. Doch ſteht ja die Seele auch hinter jenem. Die Idee bleibt alſo unter dem Druck der rückgängigen Bewegung, und iſt durch dieſen nur um ſo mehr an ſich ſelbſt gewieſen und zur Selbſtbethätigung aufgefordert. Nur ſo begreift ſich das immanente Schaffen der Idee, die nicht außer den organiſchen Weſen, ſondern in ihnen ſelbſt, nicht mit Bewußtſeyn und Abſicht, ſondern lediglich von ihrer Natur getrieben, das dieſer Gemäße, ſoweit es die Macht des Zufälligen verſtatten will, hervorbringt und das Hervorgebrachte gegen eben dieſes beſchützt. Es iſt die Idee, welche der Schnecke oder einem andern auf gleicher Stufe ſtehenden Thier das Organ wieder erſetzt, das ihm entzogen wurde, die Idee, die im höher geſtellten Thier, wenn durch innere Urſachen ſein Leben bedroht iſt, zur Rettung deſſelben die heftigſten Bewegungen aufbietet.

Aber wir müſſen Schritt vor Schritt gehen, und noch nichts vom

Besondern vorausnehmen und im Allgemeinen bleiben. Was nicht vorwärts kann, geht zurück, gilt als Axiom. Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in sich selbst zurück, ohne daß die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieser beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, ist die Ausdehnung, die nächste Stufe nach der reinen Materialität, was indeß nicht verhindert, daß es Stellen gebe, vielleicht wäre es sogar möglich zu beweisen, daß solche Stellen vorkommen müssen, namentlich wo sich die Natur erst den Stoff zu neuen Schöpfungen bereiten muß — Stellen, wo statt der wirklichen Ausdehnung zwar nicht sogenannte Atome, aber bloße Potenzen der Ausdehnung übrig bleiben. Ja wer könnte als unmöglich erweisen, daß durch fortgesetzte Negation der wirklichen Ausdehnung Wesen von Wesen entstehen, die nur noch Ausdehnung versuchen? Man hat die eigenthümlichen Bewegungen möglich kleinster Theile von übrigens unorganischen Körpern, wie sie zuerst der sinnreiche R. Brown beobachtet, wie es scheint fallen lassen, weil man mit ihnen nichts anzufangen wußte, gerade so, wie man nach den zahlreichen und mit gerechtem Antheil aufgenommenen Beobachtungen der Infusorien vergebens bis jetzt die Antwort auf nothwendige und unabweisliche Fragen erwartet hat. Es ist eine schöne Sache um das sogenannte denkende Betrachten, wenn die Phänomene so weit entwickelt sind, daß sie selbst schon Gedanken aussprechen, aber es bedarf unabhängiger Gedanken, neue Versuche zu erfinden und diese auf Gebiete auszudehnen, wohin sie sich bis jetzt nicht erstreckt haben.

Ausdehnung — im Actus gesehen, ist, was bei lebendigen Wesen als turgor erscheint, aber sie ist nichts für sich, nicht ohne etwas das sich ausdehnt, was also an sich Negation, bloße Potenz der Ausdehnung ist. Aber auch bei der Ausdehnung im Allgemeinen ist nicht stehen zu bleiben. Was nicht in ein anderes aufgehen kann, indem ihm das wahre Seyn ist, muß suchen für sich zu seyn. Also nicht bloß seyend will das mit Nichtseyn Bedrohte seyn, sondern für sich seyend. Wir sprechen von einem Wollen, dieses Wollen in den Dingen ist was

das urſprüngliche iſt, aber nicht das urſprüngliche, ſondern das bloß erregte. Für ſich ſeyn heißt mit Ausſchließung alles andern ſeyn. In der Ideenwelt, wie wir ſie dargeſtellt, war keine gegenſeitige Ausſchließung, und in anderm Sinn wahr, als in welchem ſein Urheber es von den erſcheinenden Dingen geſagt, jenes heraklitiſche Wort, daß nichts bleibt (für ſich nämlich), alles weicht (ὅτι οὐδὲν μένει, πάντα χωρεῖ). In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente beſtimmt, einem folgenden Raum zu geben (das heißt χωρεῖν) und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen ſollte. Hier war alſo kein Raum, den jedes für ſich, mit Ausſchließung alles andern hatte, ſondern nur ein untheilbares Seyn, ſo zu ſagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weiſe alles begriffen und an ſeiner Stelle war. Denken wir nun aber dieſen durch das Ganze hindurchgehenden Zug unterbrochen und ein jedes in dem Falle entweder ganz ins Nichtſeyn zurückzutreten oder ſich ſelbſt zu behaupten, ſo wird jedes auch ſeinen Raum für ſich nehmen, d. h. alles andere davon ausſchließen, und der Raum, in dem jedes mit Ausſchließung alles andern iſt, dieſer iſt nicht der Raum überhaupt, ſondern nur der ſinnliche Raum. Man hat es ſich mit Raum und Zeit in neueſter Zeit allzu bequem gemacht, indem man jenen als die Form des Außereinanderſeyns, dieſe als die Form des Nacheinanderſeyns überhaupt erklärte. Denn wenn dem räumlichen Aufeinanderſeyn und dem zeitlichen Nacheinander in der intelligibeln Welt nicht vorgeſehen iſt, ſo müßte, wenn dieſes eintritt, ein ſinnloſes Durcheinander entſtehen und alles drunter und drüber gehen: ganz im Gegentheil zeigen die aufeinander folgenden Erdſchichten eine ſo geſetzliche, der Natur oder Idee eines jeden Geſchlechts ſo weit entſprechende Folge, daß wir uns in ihnen gleichſam eine Erinnerung der Ideenwelt erhalten denken können. Aber vielmehr, wenn das ſinnliche Außereinander ohne Vorherbeſtimmung iſt, muß ſchon in der intelligibeln Welt ein vollkommenes Durcheinander ſeyn, vorausgeſetzt, daß man ihr überhaupt etwas Weſenhaftes und nicht völlig weſenloſe, abſtracte Begriffe zum Inhalt gibt. Was ſoll aber in dieſem Fall das Auseinandergehen, und wozu kann es

helfen, da aus Wesenlosem unter allen Umständen nur wieder Wesenloses entstehen kann?

Bei den Erörterungen über den Grundsatz des Widerspruchs ist bereits gezeigt worden, daß schon unter den Principen ein solcher Unterschied ist, daß z. B. das rein nicht seyende mit dem rein seyenden, auch dem Denken, nicht an derselben Stelle seyn kann, insofern im Denken jedem sein eigner Ort zukommt. Dasselbe gilt aber von der ganzen intelligibeln Ordnung der Dinge, daß jedes nur an einem bestimmten Ort seyn kann, und umgekehrt diese bestimmte Stelle nur diesem und keinem andern Wesen zukommen kann.

In der intelligibeln Welt, sagten wir, hat jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äußre, welche dadurch entsteht, daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (aemula aeternitatis), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn sie führt alles und jedes wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort.

Mit dem zufälligen Seyn ist das zufällige Wo, mit diesem nothwendig Unruhe, d. h. Bewegung verbunden, und der intelligible Zusammenhang verwandelt sich in den sinnlichen Raum, dessen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt ist. Nicht alle Wesen aber haben ein gleiches Verhältniß zum Raum. Es scheint natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die schon an sich oder metaphysisch der Materialität mehr entrückt sind, weniger von der rückgängigen Bewegung leiden, als bei denen das Gegentheil der Fall ist, und daß jene darum ihr intelligibles Verhältniß mehr bewahrt zu haben scheinen, weniger jener zufälligen Bewegung unterworfen sind, die damit gesetzt ist, daß ein Ding außer seinem wahren Wo sich befindet, wie es schon bei den Planeten nur ein kleiner Ruck scheint, der sie ihrem Ort enthebt und

in die umlaufende Bewegung versetzt, durch die sie ihn dennoch behaupten. Auf solche Weise an den Ort gebunden, im Allgemeinen immer in gleicher Entfernung von andern, im Ganzen gleichförmig bewegt, scheinen sie über die Unruhe der beseelten Welt erhaben, wo im Thierreich wenigstens von dem allem das Gegentheil stattfindet. So, wie durch selige Anschauung festgehalten, konnten sie der Gottheit näher erscheinen, wie Aristoteles selbst hierin noch altorientalischer Vorstellung nahe ist, welche die Sterne für willenlose Diener des Allerhöchsten ansieht, dessen Thron sie umwandeln und dessen Wille im Himmel geschieht, während auf Erden ein anderer sich vollzieht. In der That, unter allem Sichtbaren sind die Sterne der Form der Existenz nach noch am meisten den Ideen gleich, und wenn sie partiell betrachtet aus körperlichen Dingen zu bestehen scheinen: was sie treibt, das eigentliche Gestirn in ihnen stellt sich als ein rein Intelligibles dar. Ein andres ist also das Verhältniß zum Raum bei diesen Wesen, ein andres bei denen, welche sich dem Allgemeinen ganz entrissen, sich zu einer Welt für sich gemacht haben und den Raum in sich tragen. Das beseelte Wesen ist nur durch das, was an ihm Materie ist, an den Planeten gebunden, seinem eigenen Selbst nach frei vom Ort, jedes Pflanzenindividuum zwar an einen bestimmten Ort geheftet, doch daß ihm als solchem dieser gleichgültig ist. Noch unabhängiger vom Raum als solchem ist das Thier, in welchem mit dem Uebergewicht der Seele jenes Wollen, das Princip der Selbstheit, des für-sich-Seyns, also der Unabhängigkeit vom Allgemeinen, zu voller Energie gelangt ist. Nur für die Zwecke der Fortpflanzung, in welcher die Eigenheit gleichsam stirbt[1], das Individuum der Gattung, d. h. dem Ewigen seines Wesens, dienstbar wird[2], kennt das Thier eine Heimath, einen Ort des Bleibens, der Zugvogel kehrt zu diesem Ende aus größter Ferne zu demselben Ort zurück, selbst der Mensch, soweit er eine Heimath kennt, hat sie nur durch seine Geburt, oder inwiefern selbst Gründer eines neuen Geschlechts.

[1] Morimisento (das bekannte Guariniſche).

[2] Ἐν θνητῷ ὅτι τῷ ἐφ' ὅσον τοῦτο ἀθάνατον, ἡ κύησις καὶ ἡ γένησις. Plat. Sympos. p. 206 C. Vgl. Aristot. de Gener. Anim. II, 1; de Anim. I, 4.

Es liegt ſchon in dem zuletzt Verhandelten, daß auch bei der bloßen Ausdehnung nicht ſtehen zu bleiben iſt. Denn nicht bloß ſeyend verlangt jedes zu ſeyn, ſondern für ſich ſeyend, für ſich ein Ganzes und gegen alles andere ſich abſchließend. Alſo auch nicht bloß Ausdehnung verlangt es, ſondern nach allen Seiten abgeſchloſſene Ausdehnung, d. h. Körper zu ſeyn. Nur die Idee aber iſt das Ganze, auch das Erſcheinende alſo wird nur ein Ganzes ſeyn, inwiefern Bild der Idee ſelbſt, der vier Principe.

Dagegen iſt nun einzuwenden, daß dieß von der unbeſeelten Welt nicht zu denken. Hier fehlt allerdings, was jedes erſt zum Ganzen macht, das εἶδος, was an der Idee eigentlich die Idee iſt. In ihnen ſelbſt (den unbeſeelten Dingen) iſt es nicht, der Forſcher ſucht es für ſie, aber in ihm unerreichbarer Ferne.

Je mehr in einem Weſen das Stoffliche überwiegt, deſto weniger lebhaft ſeine Bewegung zum Ziel, deſto unerkennbarer ſein Wohin [1]. Gegen ſolche Dinge, die von der Idee nur die materielle Seite in ſich haben, verhalten wir uns wie ein Menſch, der einzelne Töne vernehmen, aber in einer Folge und Verkettung derſelben die Harmonie nicht empfinden könnte (einem ſolchen wären die Töne bloße Materie), oder der in einem Gemälde nur Farben und eine bunte Fläche ſehen könnte wegen Unvermögens zur Idee des Bildes ſich zu erheben. Eine Eigenſchaft des bloß Materiellen iſt darum, gegen alle Theilung gleichgültig zu ſeyn (was man gewöhnlich als unendliche Theilbarkeit ausſpricht), während kein Organiſches als ſolches theilbar iſt, ja überhaupt nichts, worin nur überhaupt eine Idee iſt, auch nicht z. B. eine geometriſche Figur, die nur entweder ganz oder gar nicht, alſo etwas Untheilbares iſt, wenn man unter Theilung die wirkliche Abſonderung eines Theils vom andern oder vom Ganzen verſteht.

Dieß alles ſey zugegeben, und nur erwünſcht könnte es ſeyn, noch einmal auf das Unorganiſche und Unbeſeelte zurückzukommen, zu deſſen

[1] Τὸ οὐ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης. Aristot. Meteorol. IV, 12.

Unterſchiede vom Beſeelten wir noch dieſen fügen wollen, daß, je näher dem Menſchen, deſto zufälliger und wechſelnder die Energie, mit der ein jedes ſich behauptet und die ſeine Individualität beſtimmt, während daſſelbe Metall immer mit gleicher Energie beſteht, ſo daß, im Fall hier etwas Individuelles geſucht würde, ein gemeinſchaftlicher Urſprung aller Metalle anzunehmen, und die Arten, Eiſen, Gold u. ſ. w., als Individuen zu betrachten wären. Aber allen Dingen, alſo auch den unbeſeelten, iſt das Wohin gemein[1], einem jeden in der Bewegung zur Seele das, wodurch es zum Ganzen gehört und ſelbſt ein Ganzes iſt. Alſo, wenn es auch, daß ich ſo ſage, in ſeinem Materiellen die Seele nicht erreicht, in ſeiner Bewegung iſt ſie ihm und als Ziel, es ſelbſt daher doch eine Darſtellung oder Bild der vier Principe. Nur ſo iſt es Körper. Ich halte für überflüſſig, auf das Bedeutſame dieſes an uns aus dem Lateiniſchen gekommenen Wortes zu erinnern. Das griechiſche *σῶμα*, wenn als Zuſammenziehung von *σῴσμα* (von *σώζεσθαι*) genommen, kann entweder als das Ueber- oder Zurückgebliebene erklärt werden, wo aber dann allerdings nur die materielle Seite des Körpers ausgedrückt wäre, angemeſſener aber gewiß dem ſchaffenden Genius der helleniſchen Sprache wäre zu ſagen: es bedeute das aus der Ideenwelt Errettete, in die Welt der Freiheit und der Veränderlichkeit Entkommene. Was aber keinem Zweifel unterworfen, iſt, daß das Wort mit *σόος* (*σοῦς*), *σῶς*, ganz, vollkommen, dem nichts abgeht, zuſammenhängt.

Zum Schluſſe dieſes Vortrags halte ich nicht für undienlich, was ſich uns über das Verhältniß des Materiellen und Körperlichen ergeben, in einem kurzen Satze auszuſprechen, und ſage zu dem Ende: Durch das Materielle hat das Körperliche nur einen Bezug zur Empfindung, durch das Körperliche das Materielle ein Verhältniß zum Denken oder zum Geiſte. Das Körperliche ſchreibt ſich nicht vom Materiellen als ſolchem her, ſondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die ſelbſt nur eine Verbindung der Principe iſt.

[1] *Τῶν μεταξὺ (τῆς ὕλης καὶ τῆς οὐσίας) — καὶ τούτων ὁτιοῦν ἐστὶν ἕνεκά του.* Arist. Meteor. IV. 12 (p. 114, 5). Dieß *ἕνεκά του* eben weil unbeſeelt. Bei ihnen die Seele, die nicht in ihnen iſt, aber im Ganzen *ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει.*

Neunzehnte Vorleſung.

In der letzten Vorleſung haben wir den intelligibeln und den ſinnlichen Raum unterſchieden. Nimmt man indeß aus dem letzten alles ſinnlich Empfindbare hinweg, ſo entſteht der abſtracte oder mathematiſche Raum, der wieder intelligibel, aber doch bloße Hyle iſt — intelligible Hyle, wie ihn Ariſtoteles bezeichnet[1], Hyle, weil er alle Beſtimmungen aufnimmt, ohne ſelbſt das Beſtimmende zu ſeyn, intelligible, weil die Beſtimmungen Beſtimmungen des reinen Denkens ſind. In ihm ſelbſt alſo iſt nichts Principhaftes, inſofern hat alles bloß räumlich Vorgeſtellte nur materielle Bedeutung, und es haben darum die Pythagoreer und nach ihnen Platon alles, was an der Linie oder geometriſchen Figuren Ausdehnung iſt, bloß zum Stofflichen gerechnet und das Begriffliche (*τὸ εἰδητικόν*) derſelben mit Recht in die Zahlen geſetzt (denn die Folgerung, durch welche Ariſtoteles die Lehre von den *ἀριθμοῖς εἰδητικοῖς* zu beſtreiten ſucht, trifft nicht die Sache an ſich). Die Linie iſt ihnen dem Begriff nach nur die erſte Zweiheit, die Fläche die erſte Dreiheit, die Vierzahl iſt die Zahl des Körpers, denn mehr als vier Punkte ſind zu dem Körper der einfachſten Geſtalt, der dreiſeitigen Pyramide, nicht erforderlich[2].

[1] Metaph. VII, 10 (149, 9 ss): *ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἐστίν, ἡ δὲ νοητὴ οἷον ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα, μὴ ἡ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.*

[2] Sext. Empir. adv. Logicos I, sect. 100: *ἐὰν γὰρ τρισὶ σημείοις τέταρτον ἐπιζευχθῶμεν σημεῖον, πυραμὶς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν ἐστι στερεοῦ σώματος σχῆμα.* Derſ. adv. Arithm. 5. Vergl. auch Philopon. ad Aristot. de An. bei Brandis Diatr. cit. p. 54.

Sie sehen: diese Anführung hat einen nahen Bezug auf das in der letzten Vorlesung Behauptete. Denn wie nach dieser Lehre die Figur des Körperlichen aus vier untereinander verbundenen Punkten entsteht, so, sagten wir, entstehe das Körperliche selbst durch die Verbindung der vier Principe. Es ist unabweislich dieß zu verfolgen, denn auch dieß gehört zu dem Abschluß mit der Vergangenheit, der uns erst erlaubt, in die neue, bis jetzt bloß vorausgesehene Welt fortzugehen. Außerdem ist zu erwarten, daß diese Untersuchung auf eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen führen wird, etwas das bis jetzt in der Philosophie vermißt wird; denn schon mit Begründung der Dreizahl derselben ist sie bis jetzt im Rückstand geblieben. Selbst Aristoteles, dem das Principhafte in den Dimensionen im Allgemeinen nicht verborgen geblieben, sucht nicht aus ihrer innern Natur, sondern gegen seine Gewohnheit aus ganz außerhalb der Sache liegenden Allgemeinheiten die Dreiheit abzuleiten. Denn im Anfang seiner Bücher vom Himmel beweist er diese, oder daß es außer Linie, Fläche und Körper keine Größe gebe, nur daraus, daß drei überall die Zahl der Vollendung sey, weßhalb die Pythagoreer, auf die er sonst nicht leicht in dieser Weise sich beruft, sagen: sie sey die Zahl des Alls, denn durch Anfang Mittel und Ende sey alles beschlossen; von der Linie sey ein Fortgang zur Fläche, von der Fläche zum Körper, aber von dem Körper sey keine weitere Ekbasis, denn der Uebergang geschehe in Folge von Mangel, nicht aber könne das Vollkommene mangelhaft seyn. Dieser so ungenügenden Ableitung[1] setzte später, in der Zeit, als die bisher von Aristoteles bezauberte Welt sich von ihm zu befreien strebte, Galiläi den geometrischen Beweis entgegen, daß in demselben Punkt nicht mehr als drei gegeneinander senkrechte Linien sich durchschneiden können[2].

[1] Man müßte sich darüber wundern, daß schon Aristoteles nur das Allgemeine, nicht das Bestimmte von den Pythagoreern genommen, das unstreitig von ihnen an die platonische Schule gekommen war, wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der untergegangenen Schrift περὶ φιλοσοφίας, aus welcher im ersten Buch von der Seele hieher Bezügliches, leider flüchtiger als ein heutiger Leser wünschte, angeführt ist, jenes Pythagorisch-Platonische ausführlicher erwähnt war.

[2] Galilaei Systema cosmicum Dial. I.

Weiter hat sich die ältere Philosophie mit der Frage nicht beschäftigt; denn auch Leibniz, der so viele Aufforderung dazu hatte, spricht, auf Galiläi sich berufend, nur von der geometrischen Nothwendigkeit [1], welche wohl sagt, daß nicht **mehr** als drei Abmessungen seyn können, nicht aber daß drei nothwendig sind.

Erst einer spätern Philosophie gab Kants Construction der Materie aus zwei Grundkräften, eine Construction, der man den Vorwurf machen konnte, daß sie kein Mittel darbiete die specifische Mannichfaltigkeit der Materie zu erklären, Veranlassung auf die Dimensionen zurückzukommen. Indem sie nämlich die Qualitäten der Stoffe und Körper bestimmt glaubte durch deren verschiedenes Verhältniß zu den drei Hauptformen, oder wie sie sich ausdrückte [2], Kategorien des dynamischen Processes, Magnetismus, Electricität, Chemismus — eine Ansicht, die den spätern Ergebnissen der Voltaschen Säule und der sinnreichen Davyschen Versuchen eine überraschende Bestätigung verdankte —, indem sie ferner, wie sich gebührte überzeugt, daß die Anzahl und die Aufeinanderfolge dieser Formen in der Natur keine zufällige seyn könne, dieselben auf die drei Abmessungen des Körperlichen zurückführte, mußte in letzter Folge die Frage nach dem Grund der Dimensionen selbst an die Reihe kommen. Um so mehr mußte dieß geschehen, wenn man bemerkt hatte, wie die reelle, principielle Bedeutung der Dimensionen erst in der organischen Natur ganz offen liegt. Der unorganische Körper hat an sich weder rechts und links, noch oben oder unten, noch vorn und hinten, sondern wir bestimmen diese Unterschiede bloß nach seinen Beziehungen zu uns [3]. Entweder nämlich nennen wir rechts, was unserer Rechten entspricht, oder wenn wir sie in umgekehrter Stellung uns denken, rechts was unserer Linken, links was unserer Rechten, vorn was unserm Vordern gegenüber, hinten was von diesem abgewendet steht, ohne daß in den Gegenständen selbst ein solcher Unterschied wäre; denn wenden wir

[1] Theod. §. 351 extr.

[2] Allg. Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik, in der Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. 1, Heft 1 und 2.

[3] πρὸς ἡμᾶς ἐπαναφέροντες. Aristot. de Coelo II, 2.

ſie um, ſo iſt was rechts links, was hinten vorn geworden[1]. Auf den tiefſten Stufen alſo ſind die drei Abmeſſungen nur gleichſam der Form, oder wie wir frühern Erklärungen zu Folge ſagen können, der Intention nach, ohne ihren eigentlichen Inhalt; ſelbſt bei den regelmäßigen Kryſtallen, wenn auch einige im Verhältniß zur Electricität oder zur ſogenannten Licht-Polariſation die ſchwache Spur eines Unterſchieds der Seiten zeigen, hängt es von uns ab, was wir rechts oder links, oben oder unten nennen wollen; und zu wirklicher Bedeutung gelangen dieſe Unterſchiede im Organiſchen eigentlich nur in beſeelten Körpern, unter denen wieder der menſchliche am wenigſten ein bloß formeller, vielmehr der ausgeſprochenſte von allen iſt, wie er die ganze Idee erſt wirklich enthält. Das Stufenmäßige der organiſchen Bildungen ſteht im genauſten Verhältniß zur Auseinanderſetzung und wirklichen Unterſcheidung der Dimenſionen. Die leiſeſte Veränderung ihrer Verhältniſſe verändert den ganzen Typus. Dieſelben Muskeln, die den Kopf des Thieres zur Erde ziehen, richten, nach hinten gebracht, gleichſam als Vergangenheit geſetzt, das menſchliche Haupt in die Höhe. Durch die ganze aufſteigende Linie des Thierreichs kann man bemerken, wie das Herz immer mehr von der rechten Seite oder der Mitte nach der linken vorrückt. Dieſen Leitfaden in der Hand wird es leichter ſeyn, die ſtufenartige Umwandlung einer und derſelben Urform durch die ganze Folge organiſcher Weſen aufzuzeigen, und den Gedanken auszuführen, der dem bloß äußerlichen Claſſifications-Beſtreben gegenüber einen ſo beredten Anwalt in Geoffroy St. Hilaire gefunden, einem Manne, der mir deßhalb eines bleibenden Andenkens werth ſcheint.

So viel Aufforderung zu einer allgemeinen Erörterung einer principiellen Ableitung der Dimenſionen bot ſchon die Beobachtung und Erfahrung. Vorausgehen aber mußte eine Rückkehr auf die Principe und eine Ergründung derſelben, welche ſelbſt nur ſtufenweiſe zu erreichen war (denn in keiner Sache iſt das Letzte ſprungweiſe zu erreichen). Deßhalb war für dieſe Erörterung auch von nachfolgenden Verſuchen nichts

[1] Ibid. p. 38, 3—10.

zu erwarten, deren angebliche formelle Verbeſſerungen mehr von der Sache ab, als, wie ſie meinten, zuführten, und überhaupt zu der unmittelbar vorausgegangenen Philoſophie nichts hinzufügten, als Allotria, d. h. zur Sache gar nicht Gehöriges, obwohl gerade die Bedeutung und das Verhältniß der Dimenſionen eine Seite darboten, an der einer zeigen konnte, daß er die immanente Dialektik beſitze und auf wirkliche Dinge anzuwenden verſtehe, die ſich nicht wie leere Begriffe nach Belieben hin- und herwenden laſſen. Denn ſchon das Amphiboliſche dieſer Beſtimmungen, das im gemeinen Gebrauch ſich zeigt und ſchon hier ohne principielle Entſcheidung nicht abkommen läßt, würde auf eine dialektiſche Erörterung führen. Um nur einiges dieſer Art anzuführen, ſo wird, wer an dem einen Ende einer Tafel ſitzt, ſich nicht beſinnen, die Ausdehnung derſelben von ſeinem bis zum entgegengeſetzten Ende die Länge zu nennen, die Erſtreckung von ſeiner Rechten zur Linken die Breite, die Erhöhung der Tafel über den Boden die Höhe; es ſcheint alſo, daß ihm Länge nur die größere, längere Ausdehnung bedeutet, nicht was nach wiſſenſchaftlicher Beſtimmung Länge iſt, wenn, wie Ariſtoteles behauptet, das Oben Princip der Länge iſt. Für die Dicke wird ihm nur die Höhe übrig bleiben, wie denn im Lateiniſchen Höhe (altitudo) ſogar gewöhnlich für Tiefe gebraucht, und für Dicke allgemein auch Tiefe geſetzt wird. Bei einem Strom wird Länge inſofern richtig gebraucht, als die Gegend, von wo er herkommt, zu der, nach welcher er hingeht, in der That ſich wie oben zu unten verhält, Tiefe inſofern, als in weiterer Bedeutung vorn iſt, was wir von einem Gegenſtand ſehen, hinten, was uns verborgen iſt. Nehmen wir aber wieder die Tafel vor, ſo wird, im Widerſpruch mit dem Erſten, der, welcher an der langen Seite ſitzt, etwa um zu ſchreiben, was er vorhin Länge nannte und ihm jetzt rechts und links iſt, die Breite nennen; ſtatt von Länge, was ein zu allgemeiner Ausdruck ſcheint, wird er nur von Höhe ſprechen; die Tiefe wird ihm übereinſtimmend mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Abſtand ſeyn von der Seite, wo er ſich befindet, zur entgegengeſetzten. Hieraus erhellt, daß nach gemeinem Gebrauch nichts Feſtes und Sicheres in den Beſtimmungen iſt, indem ſie je nach

der Stellung des Redenden wechseln, und gleiche Verlegenheit, wo nicht größere, verursacht die Unterscheidung namentlich bei vierfüßigen Thieren; denn niemand wird, nach der Länge eines Pferds gefragt, anstehen, das Maß derselben von vorn nach hinten zu nehmen; aber nach Aristoteles ist diese Entfernung die Dicke, und wenn man dessen Bestimmung für die Länge annimmt, so müßte man entweder zwei Längen zulassen, oder Höhe und Länge unterscheiden, dann aber noch Breite und Dicke herausbringen suchen, wonach dann statt drei vier Abmessungen herauskämen.

Aber wenn wir nun zurückgehen auf das, was unabhängig von der gegenwärtigen Untersuchung ein uns Feststehendes ist, daß der Körper ein Ganzes, in sich Vollendetes, die vier Principe Zusammenschließendes sey, so wird sich zwar der Uebergang zu den Dimensionen ohne Mühe finden, indem es schon die den Principen gegebene Folge und Stellung gegeneinander mit sich bringt, daß das erste durch seine Verbindung mit dem zweiten nicht bloß diesem verbunden, sondern auch dem dritten und durch dieses dem vierten vermittelt ist, was ebenso auch umgekehrt oder in absteigender Ordnung gelten muß, wodurch also drei Verbindungen entstehen, die im Materiellen, also Räumlichen, nur als ebenso viele Abmessungen erscheinen können; gleichwie denn auch in der That jede Abmessung sich als eine Verbindung (conjugatio oder συζυγία)[1] von zwei terminis erweist, oben und unten, rechts und links, vorn und hinten, womit der ganze Körper gegeben ist. Wenn es nun aber an die wirkliche Ableitung geht, wird sich der Anfang nicht ohne vorausgehende dialektische Erörterung finden lassen.

Denn es wird zwar jeder geneigt seyn zu antworten: die erste Dimension sey die Länge. Aber, wie schon bemerkt, ist dieß ganz unbestimmt. Denn die reine Linie ist das Maß jeder Entfernung, also auch jeder Abmessung. Der Sinn der Frage ist, welche termini die der ersten Verbindung sind, ob oben und unten, oder rechts und links, oder vorn und hinten. Nun kommt aber hier noch ein anderes in Betracht, daß nämlich in jeder Verbindung das eine gegen das andere als das

[1] De Anim. Inc. c. 2, p. 128, 12.

Vorzügliche, ja wie Ariſtoteles ſagt als das Beſſere [1] geachtet iſt, das Obere gegen das Untere, das Rechte gegen das Linke, das Vordere gegen das Hintere. Ariſtoteles verſchärft dieß noch, indem er nur eben dieſes, was in jeder als das Edlere gilt, als Princip beſtimmt [2], gegen welches das andere ſich dann nur als Materie, beziehungsweiſe nicht Seyendes oder Leidendes verhalten kann [3]. Nun möchte aber leicht auch zwiſchen den Verbindungen ſelbſt ein ähnliches Verhältniß ſeyn, und je die folgende dadurch entſtehen, daß in ihr die vorhergehende zur Materie, zum relativ nicht Seyenden wird. Das Kennzeichen der erſten Dimenſion wäre demnach, daß hier beide Verbundene Principe wären, wenn auch nicht gleichgeltende, ſondern das eine dem andern unterthan. Fragen wir aber, in welchen von den Verbundenen am meiſten Principhaftes ſey, ſo werden wir nicht vermeiden können zu ſagen, daß am meiſten rechts und links das Anſehen von Principen haben. Denn die Pythagoreer z. B., welche den Urgegenſatz auf ſo verſchiedene Weiſe auszudrücken verſucht haben, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krummes, als ungerade und gerade Zahl [4], haben das minder Gute dem Beſſeren nie als Unteres dem Oberen, oder als Hinteres dem Vorderen, wohl aber als Linkes dem Rechten entgegengeſetzt. Ariſtoteles tadelt ſie zwar, daß ſie allein dieſe beiden (Rechtes und Linkes) Principe genannt, die vier andern aber, die um nichts weniger principähnlich ſeyen (weiterhin meint er ſogar, ſie ſeyen noch eigentlicher als jene ſo zu nennen), daß ſie dieſe ausgelaſſen [5]. Allein er ſelbſt

[1] *τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον.* De Part. Anim. III, 3 extr.

[2] *ἕκαστον (τῶν τριῶν) οἷον ἀρχή τίς ἐστιν, — τὸ μὲν ἄνω τοῦ μήκους ἀρχή, τὸ δὲ δεξιὸν τοῦ πλάτους, τὸ δὲ πρόσθεν τοῦ βάθους.* De Coelo II, 2.

[3] *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερόν τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.* De Anim. III, 5.

[4] Metaph. I, p. 17.

[5] *Διὸ καὶ τῶν Πυθαγορείων ἄν τις θαυμάσειε* (weiterhin heißt es: *δίκαιον, αὐτοῖς ἐπιτιμᾶν*), *ὅτι δύο μόνας ταύτας τὰς ἀρχὰς εἶλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐδὲν ἧττον κυρίας οὔσας* (weiterhin: *τὰς κυριωτέρας*). De Coelo II, 2 (p. 38, 11 ss. 25 ss.).

hütet sich sonst, das Untere oder das Hintere Princip zu nennen, und gewiß haben diese beiden weniger Anspruch so zu heißen, als das Linke, weil dieses weniger als sie materiell bedingt ist. Und nicht auf die Autorität der Pythagoreer, auf eine weit ältere, die des Instinktes, der in der Bildung der Sprache gewaltet, gründet es sich, wenn wir behaupten, daß der Gegensatz zwischen links und rechts der schärfste, und schärfer sey, als der von oben und unten, vorn und hinten. Dieß beweist die allgemeinere Anwendung desselben. Denn der schärfste Gegensatz ist doch zwischen dem was wir wollen und was wir nicht wollen, nicht zwischen dem was wir mehr und dem was wir weniger wollen; wir nennen aber unbedingt das was wir wollen das Rechte in der Redensart: das ist mir recht, was wir nicht wollen das Unrechte und selbst das Linke, wie in der Redensart: er hat es links, d. h. gegen unsern Willen, genommen. Und ganz das gleiche Verhältniß ist ja nun zwischen den beiden Principen, welche allein, wie es schließlich von selbst sich versteht, den ersten Gegensatz wie die erste Verbindung bilden können. Denn das erste Princip verhält sich nach unserer Bestimmung zu dem zweiten als Objekt der Negation durch dasselbe, aber eben um negirt, um als das nicht seyende in die Potenz zurückgesetzt zu werden, muß es seyn, es ist also nicht an sich das Linke, sondern wird als solches erst gesetzt, und daher an sich nicht weniger Princip als das zweite. Daß also auch das Linke gegen das Rechte das Zurückgesetzte, Geringere, weniger Edle sey, braucht nicht geleugnet zu werden. Aber daß es im Uebrigen nicht ebenso zum Rechten sich verhalten könne, wie sich das Untere zu dem Oberen, das Hintere zu dem Vorderen, würde schon aus der materiellen Differenz erhellen, die zwischen oben und unten in der Pflanze ist (hier Wurzel, dort Blüthe), oder zwischen Vorderem und Hinterem im Menschen, während z. B. das linke Auge ganz genau was das rechte ist, bei einzelnen oft sogar schärfer sieht.

Aber eben diese vollkommene materielle Indifferenz, die wenigstens im Aeußeren des Thiers zwischen der rechten und linken Seite wahrgenommen wird, drängt uns nun zu einem weiteren Schritt: eben diese Gleichheit fordert ein höheres Princip, das zwischen gleichen Ansprüchen

entscheidet, und da im Gegenstand selbst nichts ist, das einen Ausschlag gäbe, wie aus absoluter Macht das Rechte zum Rechten, das Linke zum Linken bestimmte; und wir können nach dieser Wendung wahrhaft gleichsam froh seyn, daß uns unabhängig von derselben und zum voraus ein impartiales, sich gegen beide Principe gleich verhaltendes Princip sich als nothwendig ergeben hat, das, nachdem es in einer völligen Ausgleichung beider seinen Zweck erreicht, sich in seiner Erhabenheit über beiden durch zwei parallele Bildungen verwirklicht, wodurch bei vollkommener materieller Gleichheit das formelle Recht eines jeden, sein Recht als Princip, jedem erhalten und bewahrt ist, indem, wo kein materieller Unterschied mehr ist, doch noch der principhafte bleibt, wenn auch als ein bloß formeller. Oder wie anders könnten wir denken jenes Wunder zu begreifen, das Wunder der durchgängigen symmetrischen Bildung, zumal der höheren, nicht mehr bloß materiellen Zwecken dienenden Organe, der Bewegungs- und Sinneswerkzeuge, gleichwie des Gehirns; wobei selbst Aristoteles uns verläßt; denn „beides (das Rechte und Linke) suche das sich Gleiche"[1] (so lautet die Erklärung) heißt doch in Wahrheit nichts sagen. Jedoch einzusehen, daß es kein Rechtes und Linkes ohne ein Höheres gäbe, bedarf es dieses Abstruseren nicht einmal; denn schon bloß räumlich, z. B. in der vorhin verzeichneten Figur (die wir als das abstracte Schema alles Körperlichen wohl zu Grunde legen können) ist in der Linie a b rechts und links bloß potentia oder, wenn man will, für uns vorhanden; daß es wirklich und im Gegenstand selbst sey, muß in diesem ein Bestimmendes angenommen werden, gegen welches das Rechte das Rechte, das Linke das Linke ist. Dieses Bestimmende muß außer a b liegen, und kann nur das Höhere in c seyn, und so sehen wir uns denn dahin geführt, dem Aristoteles beizustimmen, wenn er sagt: das Princip der Länge, das Oben sey eher als das Rechte, nämlich, wie er wohlbedacht hinzusetzt,

[1] *Τοῦ μὲν οὖν τὴν φύσιν τῶν σπλάγχνων* (wovon er gerade gesprochen hatte und zu denen auch das Gehirn gehört) *διφυῆ εἶναι, αἴτιον τὸ δύο εἶναι τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· ἑκάτερον γὰρ ζητεῖ τὸ ὅμοιον.* De Part. Anim. III. 7 (pag. 68, 21 ss.).

dem Werden[1], d. h. doch unſtreitig der Wirklichkeit nach, womit demnach nicht ausgeſchloſſen iſt, daß die Breite potentia (δυνάμει) vorausgehe, und auf ſolche Weiſe ſeyend, das Unten ſey, welches zur Verbindung mit dem Obern nur gelangt, indem es den Gegenſatz, die erſte Zweiheit, hervortreten läßt, ſich zur wirklichen Breite macht, um ſich mit dem Dritten (dem Oberen) zu verbinden und in ihm, wie wir geſehen, zwar nicht die Zweiheit, aber den (materiellen) Gegenſatz aufzuheben.

Somit hat uns der bisher bloß dialektiſche Weg erſt auf den wahren Anfang geführt, auf den Anfang der Entwicklung ſelbſt, deren Vorausſetzung das Unten iſt, und fragt man, wodurch dieſes Element vorausgegeben ſey, ſo ruft uns die Frage nun ſchon Erkanntes zurück, jenen Schlag, der die Idee in Materialität verſenkte, welche nun erſt aus dieſer aufſtrebt und ſich wieder aufbaut zum Ganzen, das erſt Bild der Idee iſt, zum Körper — zunächſt indem ſie die beiden allein eigentlich entgegengeſetzten Principe auseinander treten läßt. Dieſes Unten iſt alſo eins mit der ſogenannten erſten Materie, dem in allem Körperlichen verborgenen und ihm fortwährend zu Grunde liegenden primum subjectum (πρῶτον ὑποκείμενον), eins mit jenem relativen nichts oder nicht Seyenden, aus dem alles wird, jenem Zufälligen, das allem aus ihm Gewordenen den Charakter der Vergänglichkeit ertheilt, dem ſchwer Faßlichen allerdings, weil eben nur als Ausgangspunkt zu faſſen, aber darum nicht Unbegreiflichen, denn ein Unbegreifliches iſt es nur denen, die es als ein Urſprüngliches anſehen, während es uns ein Begriffenes, weil Abgeleitetes iſt. Im Verlauf dieſer ganzen Entwicklung hat an verſchiedenen Stellen die Materie verſchiedene Bedeutungen, die ſelbſt Platon und Ariſtoteles nicht auseinander halten, und die darum ihre Lehre verdunkeln. An der gegenwärtigen Stelle iſt nur von der zufälligen Materie die Rede; hier iſt ſie nicht Princip, ſondern nur Moment, Moment, das nur der erſte Anſatz zur körperlichen Erſcheinung iſt.

[1] πρότερον ἂν εἴη τὸ ἄνω τοῦ δεξιοῦ κατὰ γένεσιν, ἐπεὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ πρότερον. De Coelo II, 2 (p. 38, 21). Im nächſt Vorhergehenden (19) unbeſtimmt: τὸ μῆκος τοῦ πλάτους πρότερον.

Die erste natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgesetzten ist die Wiederaufrichtung zu Principen, wodurch eben die Dimensionen entstehen. Ueberlegen wir hiebei, daß jenes Unten nichts ist als Negation aller Erhebung, daß es seiner Natur nach das Liegende, was ja auch schon in den von ihm gebrauchten Ausdrücken (subjectum, ὑποκείμενον) enthalten ist, und daß ebenso die horizontale Dimension, die Breite, nichts anderes ist als das Gegentheil alles Verticalen, Aufgerichteten, so kann es nicht auffallen, wenn wir sagen: jenes Untere sey nichts anderes als die Breite selbst, die Materie der Breite, die Breite also in ihrer Unbegrenztheit, wo sie noch nicht wirkliche und begrenzte, d. h. Dimension ist. In diesem potentiellen Sinn also ist die Breite das Erste, allem Vorausgehende. Die erste Bewegung aber ist die nach oben, aber das Oben ist dem Unten nicht erreichbar, ohne daß die entgegengesetzten Principe sich trennen oder zweien; die Bewegung nach oben also ist das Wesentliche, die Zweiheit, mit ihr die Breite, die wirkliche Breite, das Mitentstehende, Accidentelle, das nur im Obern sein Bestimmendes und Begrenzendes hat, wie denn Aristoteles deßwegen sagt: das Oben sey von der Natur des Bestimmten, τοῦ ὡρισμένου, des Eidos, das Unten von der Natur der Hyle, also des Unbestimmten, Dyadischen [1]. Was nach der Seite geht, ist nur um das Oben und Unten [2], also von ihm getragen. Die verticale Richtung allein hat active, geistige Bedeutung, die Breite bloß passive, materielle. Die Bedeutung eines menschlichen Körpers bestimmt sich mehr nach seiner Höhe als nach der Breite. Die erste Dimension (die Höhe) ist die der Differenz, die zweite die der Indifferenz und der Gleichgültigkeit, d. h. der Materie.

Die materielle Natur der Breite ist selbst im uneigentlichen Gebrauch des Worts noch erhalten. Wir nennen einen Vortrag breit, wenn das Materielle überwiegt; tiefer steht, was sich in keiner Weise

[1] Ἔστι δὲ — τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὡρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης (voraus geht: φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον εἶναι τοῦ εἴδους, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης). De Coelo IV, 4 extr.

[2] Τὸ γὰρ εἰς τὸ πλάγιόν ἐστι τὸ περὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω. De C. II. 2.

darüber erhebt: platt nennen wir, worin kein acumen, keine Höhe, flach, worin keine Tiefe iſt. In den Bildungen der unorganiſchen Natur herrſcht im Ganzen die Breite vor. Entſtehen ſie alle durch eine in die Höhe ſtrebende Kraft, die ſich aber in der Regel nur dadurch befriedigt, daß ihr Fläche über Fläche, Schichte über Schichte zu ſetzen verſtattet iſt, und ſind diejenigen, in welchen die verticale Richtung über die horizontale ſiegt, nur als Ausnahmen zu betrachten? Dieß ſind Fragen, deren Beantwortung wir der Zukunft überlaſſen. In den organiſchen Naturen werden wir rechten nennen, nicht was räumlich, ſondern was ſeiner Natur nach es iſt, nämlich was Rechtes und Linkes nur noch potentiâ oder doch weniger ausgeſprochen enthält. Ariſtoteles ſchon bemerkt, wie das Doppelgeſtaltige (τὸ διφυές), das bei den Gehirn- und den Sinnesorganen offenbar iſt, bei den tiefer liegenden Eingeweiden zweifelhaft und dunkel ſey, wenn es gleich im Grunde allen zukomme. Er beruft ſich auf die rechte und linke Kammer des Herzens, auf die Lungen, deren Lappen bei den eierlegenden Thieren ſo weit voneinander abſtehen, daß ſie für zwei Lungen gelten können; die Nieren ſehen entſchieden doppelt; wegen Leber und Milz könne man zweifeln: wo letztere vorkomme, könne man ſie als eine unrechte oder unächte Leber anſehen[1]; wo ſie die Natur entbehrlich finde, ſey dennoch eine ganz kleine, gleichſam nur des Zeichens wegen; aber die Leber für ſich ſey augenſcheinlich doppelt, der größere Theil rechts, der kleinere links[2]. Ariſtoteles kommt hier gewiſſermaßen in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wenn er auch in bloß unfreiwilliger Bewegungen fähigen Organen dieſen Gegenſatz anerkennt, von den Pflanzen aber behauptet, daß in ihnen nur oben und unten, nicht rechts und links; was einer gewiſſen Einſchränkung bedürfen möchte, indem das unſtreitig ſpiralförmige Wachsthum der Pflanzen wie das in neueſter Zeit beobachtete Geſetz der Blattſtellung zeigen möchten, daß rechts und links in den Gewächſen für die Natur allerdings vorhanden ſind, wenn auch nicht für uns.

[1] Δόξειεν ἂν οἷον νόθον ἦπαρ εἶναι ὁ σπλήν. De Part. Anim. III, 7.
[2] De Part. Anim. III, 7.

Die freiwillige Bewegung aber kommt nicht mit rechts und links überhaupt, sonst müßte sie auch da seyn, wo dieser Gegensatz, wie in den vorhin bezeichneten Organen, nur gleichsam figürliche Bedeutung hat. Freiwillige Bewegung ist nur mit dem Eintritt der höhern Potenz, die über die beiden Principe, das nach außen und das nach innen wirkende, frei verfügt, und nach seinem Gefallen Bewegungen hervorbringt. Zur Freiheit der Bewegung gehört auch die Freiheit in Beziehung auf die Richtungen derselben, welche z. B. im Schwindel, den man sich zuzieht durch anhaltende Bewegung um seine Axe in Einer Richtung, verloren geht. Wie im Princip der freien Bewegung selbst, scheinen auch im Gehirn die verschiedenen Richtungen so gleich gewogen, daß angeblich, wenn der Pons Varolii nach einer Seite verletzt wird, das Thier nach dieser Seite in drehende Bewegung geräth, die nicht eher aufhört, als bis die andere Seite gleicherweise verletzt ist[1]. Eine völlige Verwirrung der Richtungen soll entstehen, wenn ein kleinerer oder größerer Theil des kleinen Gehirns hinweggenommen wird, etwas ganz Widernatürliches aber sich ereignen, wenn das verlängerte Mark, dessen völlige Zerstörung vollkommene Lähmung zur Folge hat, verletzt wird. Denn in diesem Falle sollen Thiere sich rückwärts bewegen, Vögel sogar rückwärts zu fliegen versuchen, eine Bewegung, die nach Aristoteles gegen die Natur ist[2]. Denn zu den verschiedenen Abmessungen gibt Aristoteles der freien Bewegung folgende Verhältnisse: von oben leitet sie sich ab, die rechte Seite hat die Initiative und darin ihren Vorzug vor der linken, die mehr bewegt wird, als bewegt[3]; nach dem Wovon und Woher kommt das Wohin in Betracht, und naturgemäß geht alle freiwillige Bewegung nach vorn.

Wir sehen uns hier auf den dritten Unterschied, und damit dem Gang dieser Entwicklung gemäß auf das vierte Princip, die Seele

[1] Man vergl. hiezu Valentin, Grundriß der Physiologie des Menschen. Braunschweig 1850. §. 2019, und zu dem gleichfolgenden den §. 2021.

[2] *Μηδενὶ φυσικὴ ὑπάρχει κίνησις εἰς τὸ ὀπισθεν.* De Anim. Inc. c. 6.

[3] *ἐστὶν αὐτὴ (ἡ οὐσία) καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος.* De Part. An. I, 1 (6, 7 ss.).

geführt. Wie dieſer Unterſchied auch in den unbeſeelten Körpern dennoch der Form nach ſey, ſcheint im Vorhergehenden hinlänglich erklärt. Auffallen kann aber, wie er in beſondern Bezug mit der Seele geſetzt wird, da zu den beſeelten Weſen doch auch die Pflanzen gerechnet werden, in denen die Unterſcheidung wie die von rechts und links nur eine zufällige iſt. Dieß Bedenken führt darauf, daß die Seele nicht in allem Organiſchen oder überhaupt Beſeelten gleicherweiſe erſcheint. In allem Organiſchen iſt die Seele ſelbſt, aber ſie iſt eine andre im Anfang, eine andre im Ende. Sie iſt das Treibende, aber ebenſowohl das Ziel, die Urſache der Bewegung, wie der Zweck[1]. Allem Organiſchen einwohnend gelangt ſie doch nicht ſofort dazu, auch als Seele geſetzt zu ſeyn. Dieſes iſt erſt im Ende. Fragen wir, wann ſie am meiſten Seele ſeyn wird. Nach allem Vorhergegangenen offenbar, wenn das Materielle ganz dem Seyenden d. h. dem eigentlich Intelligibeln, dem Urſprünglichen νοητὸν gleich geworden, zu dem ſie dann nothwendig ſelbſt als intelligent ſich verhält. Die intelligente Seele alſo iſt das Ziel. In andrer vielleicht näher treffender Wendung: die Seele wird um ſo mehr Seele ſeyn, je mehr das, dem ſie das Weſen iſt, zu dem ſie das Verhältniß des es ſeyenden hat, dem Seyenden gleich iſt. Das Seyende aber iſt die Materie aller Dinge und inſofern gleich allen Dingen. Um ſo mehr Seele alſo wird die Seele ſeyn, je mehr ſie, wie Ariſtoteles ſagt, auf gewiſſe Weiſe alle Dinge iſt[1]. Auf gewiſſe Weiſe, nämlich durch das, zu dem ſie ſich als das es ſeyende verhält. In dieſem Sinne alle Dinge iſt ſie ſchon überhaupt, indem ſie eine Welt außer ſich weiß, und dieß gehört ſchon zu der freien Bewegung, in der ſie etwas außer ſich zum Ziel hat. Dagegen am wenigſten Seele, und daher nur gleichſam Seele in potentiâ wird ſie da ſeyn, wo ſie bloß mit ſich beſchäftigt, erſt ſich ſelbſt als Seele hervorzubringen hat, indem ſie der Seele als ſolcher erſt die Werkzeuge und Sitze bereitet, wobei dieſe alſo wohl als Endurſache, nicht aber als wirkende ſich verhält, und die wirkende bloß als werkzeugliche

[1] ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. De Anim. III, 8 init.

(organiſche) Seele erſcheint, die ausſchließlich mit dem Materiellen und Körperlichen beſchäftigt, ebenſowohl in den Pflanzen als in den Thieren iſt. So erſcheint demnach die Seele auf verſchiedenen Stufen als eine verſchiedene. Dieſe Unterſchiede der Seele machen die Unterſchiede der lebenden Weſen, je nachdem ihnen nur die eine Seele, die unterſte, oder alle einwohnen[1]. Die erſte Seele iſt die bloß werkzeugliche, die Ariſtoteles die wachsthümliche oder ernährende nennt[2]. Welche die nächſt höhere ſey, kann zweifelhaft ſcheinen. Ariſtoteles ſagt: die empfindende, weil manche Thiere ſich nicht frei bewegen (mit ſichtbarer Ortsveränderung nämlich), denen doch Empfindung (die dumpfſte freilich) nicht abzuſprechen ſey. Allein man muß auch hier potentia und actus unterſcheiden. Potentiâ iſt die bewegende Seele eher als die empfindende, ſchon darum weil ſie von dieſer beſtimmt wird, dieſe aber die beſtimmende iſt. Auch darum könnten wir die empfindende Seele nicht unter die bewegende herabſetzen, weil ſie die unmittelbare Stufe zur intelligenten, ja richtiger würden wir ſagen, weil die intelligente von ihr gar nicht auszuſchließen iſt. Das wahre Verhältniß zeigt ſich aber auch darin, daß bei dem Thier alle die Bewegung beſtimmenden Organe, wie Rückenmark, verlängertes Mark, kleines Gehirn der Rückſeite, die Sinneswerkzeuge der Vorderſeite angehören, jene alſo gegen dieſe wie in die Vergangenheit zurückgeſetzt erſcheinen, was nur möglich, wenn die bewegende wie die wachsthümliche Seele die vorausgehende, die ſenſitive aber die folgende und höhere iſt. Gleichwie alſo der Eintritt der bewegenden Seele durch die vollkommene Gleichheit von rechts und links vermittelt iſt, ſo der Eintritt der als ſolchen geſetzten d. h. der ſenſitiven und intellectiven Seele durch den Unterſchied von vorn und hinten. Die drei Principe, zu denen auch das zur Ruhe und Bewegung beſtimmende gehört, bilden zuſammen nur wieder das Seyende in materiellem Sinn; damit die ganze Idee erreicht ſey, muß dieſes

[1] *ὅτι ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἅπασι ὑπάρχει ταῦτα, τισὶ δὲ τίνα τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν μόνον, τοῦτο ποιεῖ διαφορὰς τῶν ζώων.* De Anim. II, 2 (p. 25, 25 ss.).

[2] *Τὸ μὲν τροφὸν ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή.* De An. II, 4.

Materielle (in unſerm abſtracten Schema a b c) gegen das immaterielle Seyende (d = a²) zurücktreten, zum posterius werden, wodurch die dritte und letzte Dimenſion des Körperlichen ihre eigentliche Bedeutung erlangt hat.

Wenn ſo die drei Abmeſſungen erſt in dem Thier zu wirklichem Inhalt gelangen, ſo erklärt ſich hieraus ein bekanntes Wort Platons, das Ariſtoteles nur aus ſeinen eignen *περὶ φιλοσοφίας* benannten Büchern, bruchſtücklicher als wir wünſchten, anführt. Denn offenbar iſt in demſelben, nicht wie neuere Deuter gewollt, vom Weltganzen, ſondern wirklich nur vom Thier die Rede. Das Thier ſelbſt laſſe Platon aus der Idee des Einen — was wir früher die ganze Idee genannt haben [1] — und der erſten Länge und aus Breite und Tiefe, die andern Körper aber entſprechender oder ähnlicher Weiſe entſtehen. Nur entſprechender Weiſe, weil in ihnen alles, was das Thier auszeichnet, nur uneigentlicher Weiſe iſt. Das Thier ſelbſt wird gegen die andern Körper gleichſam als Urbild angeſehen; daher der Ausdruck, in welchem ſich die gelehrte Einbildungskraft jener Ausleger ein neuplatoniſches Selbſtlebendes (Ur-Lebendes), *αὐτόζωον*, vorſpiegelt, dergleichen allerdings nur die Welt ſeyn könnte. Die Art der Verbindung (*τὸ μὲν — τὰ δέ*) weiſt auf einen gemeinſchaftlichen Begriff hin, welcher hier nur der des Körpers ſeyn kann [2].

Zu ihrem vollkommenen Ausdruck indeß gelangt die dritte Unterſcheidung erſt im Menſchen, weil in den vierfüßigen, vielfüßigen und fußloſen Thieren vorn und hinten mit der Länge zuſammenfällt, oben und vorn alſo nicht voneinander abgeſetzt, ſondern in derſelben Linie ſind [3], wodurch die anfänglich erwähnte Schwierigkeit entſteht. Alles

[1] ſ. S. 436.

[2] Die griechiſchen Worte (de Anim. I, 2) lauten: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως.* — Weil nicht zu ſehen, was es außer der Welt anderes geben könnte, müſſen die Erfinder dieſer Auslegung die Worte *τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως* auf das Folgende beziehen. So ſchon Simplicius, deſſen gezwungene Erklärung bei Brandis zu ſehen, Diatr. p. 57, not. 40.

[3] *καὶ τὸ αὐτό.* De Anim. Inc. c. 6.

kommt aber in Ordnung, sowie man sich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelsäule als vertical denkt. Wenn wir daher die Abmessungen im Widerspruch mit der gegebenen Lage benennen, als Länge z. B. was dieser zufolge die Dicke heißen sollte, so geschieht dieß nur, indem wir das Rechte vorausnehmen und schon bei der Benennung das, was seyn soll, zu Grunde legen; denn der Intention nach verhält es sich allerdings so, daß, was wir die Dicke nennen müßten, die Länge ist, und ebenso mit dem Uebrigen.

Auch bloß als Körper angesehen ist also der menschliche der ausgesprochenste, der vollendete Körper, der in allen gewollte, dem alle als ihrem Ziel zustreben.

„Oben und unten, so drückt sich Aristoteles aus[1], hat alles, was lebt, denn es ist auch in den Gewächsen. Alles aber, was nicht bloß lebt, sondern auch Thier ist, alles dieses hat das Vorn und das Hinten. Denn Empfindung hat alles der Art, nach dieser aber bestimmt sich das Vorn und das Hinten. Denn da, wo von Natur die Empfindung ist und woher sie jedem kommt, das ist vorn, was jenem entgegengesetzt, hinten"[2].

Im Allgemeinen weiß man, daß den Thieren das Vordere, d. h. das Untere, empfindlicher ist, als das Hintere, scheinbar Obere. Im Vordern selbst aber ist wieder oben und unten, das Oberste desselben das Haupt, Sammelplatz der edelsten Sinne, unter welchen dem, welcher die meiste und bestimmteste Erkenntniß verschafft, dem Gesicht[2], die oberste Stelle angewiesen ist, doch treten die Augen noch in Höhlen zurück, mehr nach hinten, während das Werkzeug des Geruchs, wie durch das ganze Thierreich der entsprechende Nerv, am meisten nach vorn geht. Soll man in dieser besondern Stellung etwa einen Bezug auf Zeitunterschiede annehmen? Dürfte man sagen, das Gesicht sey der eigentliche Sinn für die Gegenwart (Seher heißt, wem die Zukunft Gegenwart), der Geruch für die Zukunft, nämlich die Verdunstung und

[1] Ibid. c. 5.
[2] Metaph. I, 1.

Auflöſung der Dinge, wobei Geruch und Geſchmack ſich wieder wie Potenz und Actus verhalten können [1], indeß der Sinn, der eigentlich immer nur Vergangenes vernimmt und durch den wir zuletzt allein mit der Vergangenheit zuſammenhangen, am meiſten nach hinten iſt? Wir laſſen dieß dahingeſtellt, dieſe Unterſchiede können in der Hauptſache nichts ändern. Indeß iſt der ariſtoteliſche Satz zu eng ausgedrückt. Denn der principiellen Bedeutung nach hat das Vordere Bezug auf die Seele, und Hauptſitz der Empfindungen hat es zugleich die Beſtimmung, als menſchliches Angeſicht von Seele und Geiſt durchleuchtet zu werden [2].

[1] Ohngefähr in dem Sinn, wie Ariſtoteles ſagt: ἐστιν ἀρχὴ δυνάμει οἷον ὕδωρ. Meteorol. I, 3 (p. 6, 11).

[2] „Denn auch die Sinnesempfindung iſt ja noch nicht das Höchſte, und der ariſtoteliſche Satz offenbar zu eng ausgedrückt. Das Vordere kommt mit der Seele, und iſt nicht der bloße Sitz der Sinnesorgane, ſondern der Seele und damit des Geiſtes. Was iſt das Hinterhaupt, ſo bedeutend ſonſt, gegen das ſeelenvolle, für alle Bewegungen durchſichtige Geſicht? Wie in der Region, die über die Empfindung hinausreicht, die Functionen ſich vertheilen, wiſſen wir nicht, und werden uns auch grauſame Verſuche, an denen man ſich kaum erfreuen könnte, ſelbſt wenn ihre Ergebniſſe die glänzendſten wären, kaum lehren. Eine Stufenfolge iſt indeß auch hier, der Empfindung am nächſten wohl die Vorſtellung, und wenn die Macht, welche die großen Sinneneindrücke in Vorſtellungen erhebt, in dieſen, wie Ariſtoteles ſagt, die reinen Bilder, Ideen der Gegenſtände ohne deren Materie, zurückläßt [1], ſo liegt darin ſchon ein Vorſpiel des Verkehrs der Seele mit den reinen Principen, und daß an der Grenze des organiſchen Lebens das Materielle zum Immateriellen ſich aufheben kann. Zum Werkzeug der reinen, freien Betrachtung (dem Nächſten über der Vorſtellung) ſcheint nur geeignet, was ſelbſt ohne alle Empfindung iſt, wie in ihrem äußerſten Umkreis die oberſten und vorderſten Theile des Gehirns, wenn nämlich gewiſſen Verſuchen zu trauen. Aber eben dieſe ſcheinen auch der Sitz des phyſiſchen Proceſſes zu ſeyn, den man ſich mit dem Denken nothwendig verbunden denken muß, ſchon darum, weil, wie Ariſtoteles ſagt, der Act des denkenden Schauens (der θεωρία), der bei Gott ein beſtändiger, für uns nur ein Zuſtand iſt, der uns ſtets nur auf kurze Zeit zu Theil wird und nicht auf immer zu Theil werden kann [2]. Denn offenbar ſetzt dieß ein Princip voraus, das ſtets

[1] De anim. II, 12 in.: ἡ μὲν αἴσθησις ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον. Ebenſo III, 2 mit dem Zuſatz: διὸ ὃ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν, ἔνιον αἱ (αἰσθήσεις καὶ) φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.

[2] ἡμῖν μὲν ἀδύνατον (τὸ ἀεὶ οὕτως εἶναι). Metaph. XII, 7.

Wir ſehen uns hiemit auf die erſcheinende Seele überhaupt geführt, und zugleich auf die Folge, welche für die Seele mit dem Verfehlen ihres Zieles verbunden iſt. Denn, wenn die Seele nicht unabhängig von dem, zu dem ſie ſich als Seele, als das es ſeyende verhält, zu denken, dieſes aber in das phyſiſch Materielle herabgeſetzt iſt, ſo wird die Seele, ohne darum das Verhältniß des es ſeyenden, alſo gegen es Immateriellen aufzugeben, ihm in das (zufällig) Materielle zu folgen nicht umhin können. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz zu ſeyn, wird ſie nun dem Princip der Selbſtheit unterworfen, gegen dieſes in Potenz geſetzt. Sie ſehen: es iſt eine rein formelle Folge unſerer ganzen Entwicklung, daß die Seele, die gegen das Materielle oder Seyende reiner Actus iſt, gegen das neue unverſehene Princip, den Geiſt, ſelbſt materielle Natur annimmt, und es iſt gerade hier, daß der Grundſatz des Widerſpruchs die poſitive Seite, vermöge welcher erſt er Grundſatz der Wiſſenſchaft heißen könnte, am meiſten und augenſcheinlichſten hervorkehrt. Von jener Seite hat er eben den Sinn,

nach gewiſſer Zeit der Wiederherſtellung bedarf. Erinnern wir uns hiebei, daß der letzte Grund alles Materiellen ein Princip iſt (B), das ſeiner Natur nach der Umwendung ins nicht Seyende, alſo ins Immaterielle fähig iſt, ſo wird es dieſe Fähigkeit ſeyn, die ſich im Schlaf wiederherſtellen muß — im Schlaf, mit dem, zwar nicht die Empfindung [1], aber das Denken völlig erliſcht —, wie es unſtreitig eben dieſe Fähigkeit iſt, deren Mangel oder Schwäche den Blödſinn verurſacht. Die Spuren gleichſam dieſes das Denken begleitenden, die Materie völlig aufhebenden Proceſſes möchten auf der oberſten Fläche des Gehirns die Linien ſeyn, welche nicht von der ſymmetriſch bildenden Hand der Natur, ſondern von einer freieren Hand gezogen zu ſeyn ſcheinen, die Windungen, deren Mannichfaltigkeit und Verwicklung im Thier zunimmt mit der Annäherung zum Menſchen, im Menſchen größer iſt nach dem Vorzug der Race, nach dem Alter und der größeren Arbeit ſeines Geiſtes. In der That keine der verſchiedenen künſtlichen Hypotheſen, weder der Occaſionalismus, noch die vorherbeſtimmte Harmonie, ſind noch für uns, ſo wenig als der Unſinn, daß die Materie denken könne". (Dieſe Fortſetzung ſtand auf einem vom Text ausgeſchloſſenen, jedoch dem Manuſcript beigelegten Blatt. Wahrſcheinlich wollte der ſel. Verf. bei der Herausgabe ſelbſt, die ihm nicht mehr vergönnt war, das hier Geſagte noch in Ueberlegung nehmen; ein Definitives war es ihm alſo nicht; es iſt aber ſo merkwürdigen Inhalts, daß ich es nicht weglaſſen zu dürfen glaubte. D. H.)

[1] De generat. Animal V. 1 (p. 303, 17).

daß, was gegen ein Vorausgegangenes poſitiv und als Actus ſich verhielt, gegen ein Nachfolgendes negativ oder bloß potentiell ſich verhalten kann. Jenes Verhältniß der Seele zum Geiſt aber wird ſich uns erſt völlig aufſchließen, wenn wir bis zu dieſem vorgedrungen ſind. Zuerſt haben wir das Gebiet der ins Materielle herabgeſetzten Seele auszumeſſen. Daß alſo die Seele, inwiefern ſie dieſen vergänglichen Körper aufbaut und erhält, oder ihn bewegt, oder durch ihn empfindet, kurz, daß die wachsthümliche, die bewegende und die ſinnlich empfindende Seele ganz der phyſiſchen Betrachtungsweiſe anheimfalle, wird man wohl zugeben[1]. Aber Ariſtoteles ſetzt über dieſe noch die noetiſche oder intellective Seele, bei welcher es nöthiger ſeyn wird zu verweilen.

Man würde ſehr irren, unter der noetiſchen Seele zu verſtehen, was in der gemeinen Rede, wenn man den unterſcheidenden Charakter des Menſchen vom Thier ausdrücken will, die vernünftige Seele (anima rationalis) genannt wird. Dem Ariſtoteles wenigſtens iſt die noetiſche ſo wenig unabhängig von der Materie als die ernährende, und im Thier, das doch nichts weniger als ſinnlos, ſondern in ſeiner Weiſe meiſt vernünftiger handelt als der Menſch, nicht weniger wirkſam als im Menſchen, dem man oft genug in dem Fall iſt, im Widerſpruch mit der gewöhnlichen Rede, eher einen vernünftigen Leib als eine vernünftige Seele zuzugeſtehen. Vernünftig, wenn man von dem Ausdruck nicht laſſen wollte, könnte die Seele dieſem Theil nach nur inſofern heißen, als ſie gleich der Vernunft das Intelligible (τὸ νοητόν) begreift, nicht das ſchlechthin Intelligible (das Ueberſinnliche), das die Vernunft ſelbſt berührt, aber doch das Intelligible, das in den ſinnlichen Dingen iſt. Die Seele iſt intelligent, weil das Seyende ihr Angebornes iſt, von dem ſie nicht laſſen kann, und das ſie darum, wie es verändert ſeyn möge, auch im Veränderten immer ſieht und wiederherſtellt; denn

[1] *Περὶ ψυχῆς, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστὶν, θεωρῆσαι, τοῦ φυσικοῦ.* Metaph. VI, 2 (p. 122, 23). Dem Philoſophen freilich kommt es zu, zu zeigen: 1) wodurch die Seele zum Phyſiſchen herabgeſetzt iſt; und 2) wie weit dieſes von der Materie Abhängige geht, und wo es ſeine Grenze hat.

nur ſo verwandelt ſie dieſes, das ein Materielles iſt, für ſich (für ihre Vorſtellung) in ein Geiſtiges und Immaterielles. Weil die intellective Seele an das Sinnliche gebunden, könnte man ſie einem neuern Sprachgebrauch gemäß etwa die verſtändige nennen, nur nicht den Verſtand (wenigſtens nicht ohne einſchränkendes Beiwort); denn den Verſtand können wir uns nur als freithätig denken, während die intellective Seele blindlings wirkt. Sie iſt derjenige Theil der Seele, der wohl am meiſten Entelechie zu nennen iſt, wenn man das Wort in dem genauen Sinn verſteht, den ſein Urheber damit verbindet.

Bekanntlich iſt dieſes Wort des Ariſtoteles, der zwar zuerſt die Seele im Allgemeinen als Entelechie eines natürlichen, des Lebens fähigen und werkzeuglichen Körpers erklärt [1], aber ſodann eine nähere Beſtimmung nöthig findet, wozu er durch die Frage gelangt: in welchem Sinn die Seele Entelechie ſey. Er ſucht den Unterſchied, den er im Auge hat, durch ein Gleichniß zu erklären, das weit hergeholt ſcheinen kann, das er aber doch, wie in der Folge erhellen wird, nicht ohne beſtimmte Abſicht gewählt hat. Er fragt, wie die Seele Entelechie iſt, ob ſo wie Wiſſenſchaft oder wie die Wiſſenſchaft erzeugende Thätigkeit Entelechie iſt (ὡς ἐπιστήμη ἢ ὡς τὸ θεωρεῖν [2]). Weil nun in Wiſſenſchaft erzeugender Thätigkeit unſtreitig die Wiſſenſchaft actu iſt, ſo kann dort (unter ἐπιστήμη) nur Wiſſenſchaft in potentiâ gemeint ſeyn. Dieſe könnte aber wieder in zweierlei Sinn verſtanden werden. Denn auch der Unwiſſende aber Lernende iſt dem Vermögen nach ein Wiſſender, anders aber iſt der, welcher die Wiſſenſchaft beſitzt und ſich nicht mit ihr beſchäftigt, etwa im Schlaf oder weil er mit andern

[1] De Anim. II, 1. Er ſucht den κοινότατος λόγος (τῆς ψυχῆς), den für alle Abtheilungen derſelben gültigen Begriff (p. 22, 6) und wie er erſt (23, 8) ſagt: εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, ſo ſagt er ſpäter: καθόλου μὲν οὖν εἴρηται, τί ἐστιν ἡ ψυχή, ebenſo am Ende des Kapitels: τύπῳ οὖν ταύτῃ διωρίσθω περὶ ψυχῆς, ein Ausdruck, deſſen Bedeutung wohl am beſtimmteſten erhellt Histor. Anim. I, 1 (p. 3, 5): περὶ ὧν τύπῳ μέν εἰπωμεν πρῶτον, ὕστερον δὲ περὶ ἑκάστου γένους ἐπισκήψαντες ἐροῦμεν.

[2] L. c. p. 22, 21 ss.

Dingen umgehe, ein dem Vermögen nach Wissender[1], durch bloßes Haben, nicht durch Wirken (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). Nur eine solche gleichsam schlafende[2], in Potentialität versenkte, der Anregung bedürftige Wissenschaft wird also in der Seele seyn, eine Wissenschaft, die wir nur als eine vorausgehende (προτέρα τῇ γενέσει)[3] denken können, wie aus gleichem Grunde die Seele nicht als Entelechie überhaupt, sondern nur als erste Entelechie (πρώτη ἐντελέχεια) zu bestimmen ist. Denn selbst der Sprachweise des Aristoteles[4] wäre es entgegen, wollte man darunter etwas der „dominirenden" Monade des Leibniz Aehnliches verstehen. Auch so ist Entelechie Actus, aber der gegen einen höhern und nachgekommenen zur Potenz und dadurch zur Ruhe und Beständigkeit herabgesetzt ist; denn auch das ist nicht zu verschmähen, was Cicero (schwerlich von sich selbst) hat: Aristoteles nenne die Seele Entelechie quasi quandam continuatam motionem et perennem[5]. Auf diese Weise also ist die Seele Actus, aber nicht als Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne sich als intelligent zu wissen. Der Pflanze genügt die wachsthümliche Seele, das Thier aber könnte ohne die intellective Seele so wenig bestehen, als ohne die empfindende, bewegende und wachsthümliche.

Bis hieher also geht das Physische der Seele, oder wie wir vielleicht bald sagen werden, das Gebiet der Seele überhaupt. Aber nun trete Aristoteles selbst hervor mit der Frage: ob die ganze Seele Physis und die ganze Gegenstand der Physik? Denn, fügt er hinzu, wenn die ganze, also z. B. auch der Verstand oder Nus, zum Physischen gehörte, gäbe es außer der auf die Natur-Wissenschaft sich beziehenden keine andere Philosophie. Der Intelligenz müßte auch ihr correlatum

[1] Ἐστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μὲν μανθάνων ἐπιστήμων, καὶ ὁ ἔχων ἤδη, καὶ μὴ θεωρῶν. Phys. Ausc. VIII, 4 (p. 155, 7).

[2] Ἀνάλογον δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν· ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. De Anim. l. c. p. 22, 24.

[3] Ibid. p. 22, 24 ss.

[4] S. oben S. 408.

[5] Tusc. Disputat. 1, 10.

folgen, das Intelligible, ſo daß von allem nur phyſikaliſche Erkenntniß wäre [1].

Der Nus alſo iſt es, welcher dem Ariſtoteles über dem Phyſiſchen ſteht. Aber welcher Nus? Denn νοῦς iſt auch in der noetiſchen Seele. Dieſer jedoch, der in der Seele (der noetiſchen) iſt, hat zu ſeinem Inhalt ein bloß paſſives Verhältniß, und iſt daher nur der leidende Verſtand (νοῦς παθητικός), und mit den Thieren gemein, alſo nur uneigentlich Verſtand zu nennen. Ueber dem Phyſiſchen ſteht nur der menſchliche, der nichts mit der Materie gemein hat [2], der ſelbſtwirkende, thätige (ποιητικός), Wiſſenſchaft erzeugende, und darum eigentliche νοῦς. [3] Ariſtoteles nennt nun wohl auch dieſen mitunter den Verſtand der Seele [4]; denn er hat allerdings dieſe zur Vorausſetzung und ſo zu ſagen zur Materie, aber Ariſtoteles ſpricht gleichſam nur ſo. Denn in genauer Beziehung auf das vorhin Erwähnte, daß die Seele wie Wiſſenſchaft, aber nicht wie Wiſſenſchaft-Erzeugen (θεωρεῖν) ſey, nennt er dieſen Verſtand den Wiſſenſchaft erzeugenden (theoretiſchen), und fragt ſodann, ob er, wie das Gefühl von Angenehmem und Unangenehmem, eine nothwendige Folge der Empfindung ſey. Hierauf gibt er die Antwort: dem ſcheine nicht ſo und das Wiſſenſchaft-erzeugende Vermögen vielmehr eine andere Art von Seele zu ſeyn [5]. Noch

[1] Ἀποροήσειε δ' ἂν τις, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστι τὸ εἰπεῖν, ἢ περί τινος· εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία· ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν· ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη. — Später folgt dann: δῆλον οὖν, ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον, οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις. De Part. Anim. I, 1 (p. 6, 12 ss.).

[2] ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὁ μὴ ἔχων ὕλην. Metaph. XII, 3 (p. 255, 27).

[3] De Anim. III, 5.

[4] III, 4: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς· λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

[5] περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, οὐδέπω φανερόν (ὅτι ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖ τῇ αἰσθήσει), ἀλλ' ἴσως ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι. De Anim. II, 2 (p. 25, 19 ss.). Später (c. 3 extr.), wo er auseinanderſetzt, wie es mit den verſchiedenen Seelen ebenſo ſey wie mit den verſchiedenen Figuren, daß nämlich jede vorhergehende in der folgenden als Potenz beſtehe (wie im Viereck das Dreieck), ſetzt er hinzu: περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ ἕτερος λόγος.

bestimmter ist, wenn er den Anaxagoras und den Demokritos tadelt, daß sie gesagt, der Nus sey dasselbe mit der Seele [1]. Noch entschiedener Folgendes. Nach der Zeugung lebe alles Empfangene zuerst ein Pflanzenleben: dasselbe sey auch von der empfindenden und der verständigen Seele zu sagen, daß sie erst potentia da sey eh' actu; dieß gelte von allem, was mit einer körperlichen Energie zusammenhange; das Thier könne nicht gehen ohne Füße zu haben, das Gehen sey also mit diesen erst dem Vermögen nach vorhanden; vom Nus aber, dessen Energie mit keiner körperlichen Thätigkeit etwas gemein habe, sey nichts Aehnliches zu sagen, er sey ganz außer dem organischen Zusammenhang der andern Theile der Seele, von ihm bleibe nur übrig zu sagen, daß er von außen, demnach als etwas der Seele Fremdes, hinzu und hineinkomme [2].

Nun folgen von selbst sich verstehend die übrigen Prädicate, daß diesem Nus allein eine separable Existenz [3], eine ewige und unverderbliche Natur zukommt, während der leidende Verstand vergänglich ist [4], daß er unvermischt [5], weil ganz für sich und in keiner Gattung ist, daß er leidenslos, weil seinem Wesen nach Actus [6], und endlich, um alles Höchste in Einem Worte zusammenzufassen, daß er allein göttlich ist [7].

[1] De Anim. I, 2: *τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.*

[2] De gener. Anim. II, 3 (p. 208 88.): *πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα (τὰ κινήματα) φυτοῦ βίον· ἑπομένως δὲ δηλονότι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς· πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν, ἢ ἐνεργείᾳ.* Hiedurch ist also die noetische Seele von dem Nus aufs Bestimmteste unterschieden. Für diesen (*οὐδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια*) und für diesen allein bleibe nur übrig, daß er von außen komme (*λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι*).

[3] *καὶ οὗτος ὁ νοῦς (ὁ πάντα ποιῶν) χωριστός.* De Anim. III, 5. *Καὶ τοῦτο (τὸ ἕτερον ψυχῆς γένος) μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.* II, 2 (p. 25, 20).

[4] *ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός* III, 5. Der eigentliche *οὐ φθείρεται* I, 4 (p. 15, 11).

[5] III, 4.

[6] III, 5: (*χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ*) *ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (nicht *ἐνεργείᾳ*, wie in der Sylburgschen und auch in der Bekkerschen Ausgabe steht. Die gleiche Verbesserung wäre auch anderwärts nöthig, z. B. Metaph. VII extr. (p. 174, 25): *Τὸ δὲ (τὸ ἐνοποιοῦν ἐστὶν) ἐνέργεια.*

[7] *λείπεται τὸν νοῦν θεῖον εἶναι μόνον.* De Gener. Anim. I, 6.

Zwanzigste Vorlesung.

Im ganzen Verlauf der letzten Erörterung haben wir uns so eng als möglich an Aristoteles angeschlossen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen. Denn wo so viel zu thun übrig, wär' es Verschwendung an Zeit und Kraft, was durch einen großen Vorgänger der Wissenschaft gewonnen, nicht einfach von ihm anzunehmen. Am meisten wird dieß einem Vortrag gestattet seyn, welcher nur auf Einen bestimmten Zweck geht, und daher nicht bei jedem einzelnen Punkt verweilen kann, der zwar an seiner Stelle hochwichtig, aber auf den Verlauf des Ganzen ohne bestimmenden Einfluß ist. So einzelnes von Aristoteles ganz ins Klare Gestellte ohne Weiteres aufnehmend, gewannen wir Zeit, bei mehr in das Ganze gehenden und weniger verstandenen oder, wie uns schien, ganz unverstandenen Aussprüchen eher zu verweilen; und ein nicht zu verschmähender Preis wäre ja auch schon dem gewonnen, dem man zugestehen müßte, ein neues Verständniß des Aristoteles eröffnet zu haben. In Bezug auf die Fragen, mit denen wir uns zuletzt beschäftigten, kommt hinzu, daß alles, was Wahrnehmung und Beobachtung über die Bedeutung der Dimensionen im Organischen lehren kann, schon bei Aristoteles sich findet, daß selbst durch Experimente, mit denen man zumal neuerer Zeit in dieses Heiligthum zum Theil mehr einzubrechen als einzudringen gesucht hat, ihm nichts Wesentliches hinzugefügt worden.

Hier aber an dem Punkt, wo wir jetzt stehen, hat uns der Name des Aristoteles noch eine ganz andere Autorität. Wenn seine Aussprüche über den thätigen Verstand gegründet sind, wenn dieser kein mit

den übrigen im organiſchen Zuſammenhang ſtehender, ſondern ein von außen und unverſehens zu ihnen hinzugekommener Theil der Seele iſt, ſo reißt hier der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, Vernunft und Erſcheinung, die bisher zuſammenſtimmten [1], treten aus, es bleibt — die bloße Thatſache.

So iſt es in der That bei Ariſtoteles; denn auf die Frage: wenn der Verſtand von außen, woher kommt er denn? hat Ariſtoteles keine Antwort. Dennoch beſteht er mit bewunderuswerther Entſchloſſenheit auf dem Daß, darauf, daß der thätige oder wiſſenſchaftliche Verſtand ein Neues ſey und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zuſammenhange. Unbeſtimmte Andeutungen gehen voraus [2], bis im dritten Buch von der Seele die ganze Erhabenheit des Nus mit überraſchender und überwältigender Klarheit hervortritt.

Wir verzichten darauf, mit Hülfe des Ariſtoteles ſelbſt zu begreifen, was er ausgeſprochen. Uns genügt, daß er und daß Er es geſagt hat.

Wie bekannt haben die außerordentlichen Prädicate, welche Ariſtoteles dem eigentlichen Nus ertheilt, den eifrigſten Nachfolgern des Philoſophen große Schwierigkeiten bereitet, ſo daß Alexander v. A. den eigentlichen Verſtand nur in Gott finden, der menſchlichen Seele nur den uneigentlichen (den leidenden) laſſen wollte. Einen andern Ausweg ſuchten die arabiſchen Peripatetiker, denen, oder vielmehr den hebräiſchen Ueberſetzern derſelben, die Scholaſtik den Ausdruck intelligentia acquisita verdankt, der urſprünglich offenbar nur auf die natura adventitia

[1] ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. De Coelo I, 3 (p. 6, 25).

[2] Hieher gehört de Anim. II, 1 extr.: ἴσως γε (μέρη τῆς ψυχῆς) οὐθὲν κωλύει (εἶναι χωριστὰ τοῦ σώματος) διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελέχεια. (Er ſpricht noch zweifelhaft von einigen, aber der Nus allein hat kein körperliches Organ, deſſen Entelechie er wäre, wie die Seele die der Sinneswerkzeuge III, 4, p. 57, 15). Ebenſo als abſichtliche Unbeſtimmtheit iſt zu nehmen II, 3 (p. 27, 15): Ἑτέροις δὲ (τῶν ζώων ὑπάρχει) καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς (beides noch als einerlei genommen) καὶ εἰσὶ τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον, ἢ καὶ τιμιώτερον (nämlich der reine Nus, der Nus ſelbſt). Auch die ſchöne Stelle gehört hieher: Τῆς ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον, ἀδύνατον ἀδυνατώτερόν ἐστι, τοῦ νοῦ. I, 5 (p. 19, 7).

des wissenschaftlichen oder eigentlichen Verstandes Bezug hatte, denn das Hinzugekommene ist dem Hebräer „das Erworbene“ [1]. Ein Hauptanliegen war diesen Philosophen die Lehre von der Conjunction [2], d. h. der Verbindung des Nus mit der menschlichen Seele, und es hat u. a. Abu Bekr Ibn Alsayegi einen eigenen Tractat darüber geschrieben [3]. Uebrigens scheinen die Araber von dem aristotelischen Nus nicht geradezu gelehrt zu haben, daß er der göttliche, sondern nur daß er nicht der Geist des einzelnen Menschen, sondern der aller zusammen sey.

Aber auch diese Auslegung ist ganz ebenso wie jene dem Sinn des Aristoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellste ist durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem Nus beilegt. Die *ἐνέργεια*, worin nach Aristoteles das Wesen des Nus besteht, ist ihm das alles Potentielle, Hylische und demnach Allgemeine von sich Ausschließende. Das Griechische seiner Zeit bot ihm hiefür kein anderes Wort als *νοῦς*. Uns gab eine in dieser Richtung erweiterte Sprache das Wort Geist, und was jenem der Nus, ganz dasselbe war uns, was wir Geist nannten. Denn auch uns war dieser in jedem Betracht ein Neues. Ein Neues, das außer den vier Principen ist und mit keinem derselben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein aus sich selbst ist, und darum auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern wo er ist, nur für sich und einzeln ist, wie Gott einzeln ist. Wenn uns der Geist von der einen Seite nicht bloß das Immaterielle, sondern das Uebermaterielle ist, von der andern Seite Aristoteles den Nus zuweilen von der Leidenschaft, von Krankheit oder dem Schlaf zugedeckt, verhüllt werden läßt [4], so ist darin kein Widerspruch; denn es ist hier überall

[1] הַשֵּׂכֶל הַנִּקְנֶה ist der hebräische Ausdruck. Man vgl. dazu (mit der übrigens sich verstehenden Unterscheidung) das יְהוָה קָנָנִי Prov. 8, 22.

[2] (alettesal) الاتصل

[3] S. Ibn Tophail Epist. de Hai Ibn Yokdan, ed. Pococke, p. 4.

[4] *ἐπιλανθάνεσθαι*, de Anim. III, 5 extr.

nur von der Natur des Geistes die Rede, nicht von seinem Verhalten zu irgend etwas, z. B. zum Körper. Denn, gelegenheitlich es zu sagen, der Geist hat nur Beziehung zum Körper, die Seele zum Leib, der Leib wird empfunden, der Körper begriffen. Niemand sagt: Seele und Körper, wohl aber: Seele und Leib, und nicht leicht: Geist und Leib, wohl aber wer wissenschaftlich spricht: Geist und Körper. Auch hierin ist unsere Sprache begünstigter. Ebenso nun ist der Geist der Natur nach ewig, wie der Nus; denn wenn von diesem Aristoteles sagt, daß er nicht jetzt wirke jetzt nicht wirke[1], so will er nicht sagen, daß er der immerwährend, in aller Zeit (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) wirkende, d. h. der göttliche sey[2]; der Sinn ist: sein Wirken sey ein der Natur nach zeitloses, also immer ewiges, und, weil von keinem Vorher abhängig, immer absolut anfangendes. Dasselbe gilt, wenn wir alles im Höchsten zusammentreffend sagen, daß der Geist nichts sich Gleiches hat als nur Gott, oder mit Aristoteles, daß er allein göttlich ist, also allerdings nicht Gott, aber wie Gott, als die allein ganz selbst seyende Natur, in deren Seyn nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich ist. Wenn göttlich, da doch nicht Gott, ist der Geist zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet, als das ἀντίθεον im Sinne Homers, der seine herrlichsten Helden, aber nicht weniger den Kyklopen so benennt, der von sich selbst sagt:

Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer, Zeus Kronion,
Noch die seligen Götter; denn weit vortrefflicher sind wir[3];

und allerdings ist das Gegengöttliche auch das an Gottes Stelle sich setzen Könnende.

Offenbar ist Aristoteles mit seiner Lehre vom thätigen Verstand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte. Vom Materiellen aufsteigend, langt er bei derselben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabsteigend, ebenso wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraschende dieses Zusammentreffens

[1] οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δὲ οὐ νοεῖ. III, 4.
[2] Metaph. XII, 9 extr.
[3] Odyss. IX, 275. 76.

zeigt uns, daß wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philoſophie ſelbſt angekommen ſind. Denn dem Verſtehenden iſt es kein Geheimniß, daß dieſe mit Platon und Ariſtoteles abgeſchloſſen iſt, und alle weiteren Beſtrebungen, die ſich außer dieſen geltend zu machen ſuchten, nur Abſchweifungen und im Grunde bloß ebenſo viel Verſuche waren, ſich über das nicht erreichte Ziel zu zerſtreuen. Zu jenem Zuſammentreffen gehört auch der äußere Umſtand, daß Ariſtoteles gerade da, wo er ſein letztes Wort über die Seele ſagt und zum thätigen Verſtand fortgeht, von einem ungewohnten Anhauch faſt platoniſcher Begeiſterung ergriffen iſt. Die Dunkelheiten hinſichtlich ſeiner Unterſcheidung zwiſchen dem leidenden und dem thätigen Verſtand, und der parallelen zwiſchen der Wiſſenſchaft, die es bloß potentia und die es actu iſt, Dunkelheiten, die einer ſo langen Folgezeit unüberwindlich geblieben, verlangen zu ihrer Auflöſung einen von Ariſtoteles unabhängigen Standpunkt. Für den Begriff „Geiſt" iſt der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot ſtand, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich war, das wahre Weſen jenes Princips zu erreichen. Urſprünglich iſt auch im weiteſten Sinn der Geiſt nicht etwas Theoretiſches, woran doch bei Nus immer zuerſt gedacht wird; urſprünglich iſt er vielmehr Wollen, und zwar das nur Wollen iſt um des Wollens willen, das nicht etwas will, ſondern nur ſich ſelbſt will (obgleich das Wollende und Gewollte daſſelbe, ſo iſt es doch zu unterſcheiden). Der Sinn der erſten Aufrichtung des Geiſtes iſt nur, daß er der Wille iſt, der ſein Wollen frei haben, ſich vorbehalten will, ſtatt es gefangen zu nehmen, als bloße Potenz zu ſetzen. Den ſemitiſchen Sprachen, welche Seele und Geiſt aufs Beſtimmteſte unterſcheiden — es iſt in dieſer Hinſicht beſonders merkwürdig, daß die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte Gott dem Menſchen die belebende Seele, aber nicht den Geiſt [1], einhauchen läßt — dieſen Sprachen alſo leitet ſich das Geiſt bedeutende Wort von einem Verbum her, das weitwerden, aus der Enge, kommen, bedeutet. In der That, der Geiſt iſt urſprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in

[1] dem Hebräer לֵב, cor.

die Freiheit verlangt. Auch im ächt lateiniſchen Sprachgebrauch hat das Wort Geiſt nur Bezug auf Wollen: vir ingentis spiritus iſt nicht ein Mann von mächtigem Verſtand, ſondern von mächtigem Wollen. Man könnte nun von uns, die wir das Wollen vorausgehen laſſen, mit Recht fordern, dieſes urſprüngliche Wollen zum ariſtoteliſchen Verſtande fortzuführen, und ich habe die Gewißheit, daß ſich dieß leiſten läßt, aber nicht ohne eine ganze und vollſtändige Pſychologie.

Dem einen oder dem andern könnte das Wollen, das ſich will, als etwas Myſtiſches vorkommen. Vielleicht hat er zufällig nie bemerkt, wie viele Menſchen gern wollten, aber den Willen des Willens nicht finden können, und wie es dagegen dem anders gearteten von Kind auf nur um ſeinen Willen zu thun iſt; der Knabe ſoll rechts, ſo will es ſeine Begleiterin, aber er geht links, nicht daß ihn dort etwas Beſonderes anzöge, ſondern nur daß er ſeinen Willen habe.

Nun aber dringt ſich von ſelbſt eine für die ganze Folge wichtige Unterſcheidung auf — des Wollens, das eigentlich gegenſtandlos iſt, das nur ſich will (= Sucht), und des Wollens, das nun ſich hat und als Erzeugniß jenes erſten Wollens ſtehen bleibt[1] und erſt der wirkliche Geiſt iſt, der Geiſt, der ſich hat, der bewußte Geiſt, der ſein Weſen nur im Sich-Wiſſen, im Ich bin hat, während der Act, das Wollen, in Folge deſſen er iſt, ihm ſich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt, der Geiſt, der nicht mehr will, einzelt nämlich und vorübergehend, der ewiger und bleibender Weiſe will, und nur in dem bewußten, dem, der ſich hat, noch da iſt, als der unzerſtörliche, innere Grund alles freien Willens. Denn in dem bewußten Geiſt iſt nun die Freiheit und das Wollen, eben das Wollen, welches das erſte Wollen ſich bewahren wollte, und an ihm (dem bewußten Geiſt) iſt nun das Wollen, und nur um dieſes Wollens willen iſt er da. Alles Wollen aber muß etwas wollen; da entſteht demnach die Frage wegen des Was. Hier möchte man denken,

[1] Er kann auch der nachgekommene, gewollte Wille genannt werden, der erſte dagegen der Urwille.

das verſtehe ſich von ſelbſt und mache keine Schwierigkeit. Anzunehmen ſey nicht, daß die Seele, die das abſolut Begehrungswerthe, um platoniſch zu reden, in überweltlichem Ort geſchaut, von dieſem ſich entfernt habe, um ſich jenem zu entziehen, ſondern nur um ſich ihm mit Freiheit und eigenem Willen zuzuwenden. Dabei iſt jedoch überſehen, daß wenn von dem Ueberweltlichen in den Tiefen, im bloß potentiell Gewordenen der Seele ein Eindruck zurückbleibt, das wirkliche Bewußtſeyn von etwas ganz anderem erfüllt iſt, das dazwiſchen tritt, der Welt, welche die Folge jenes erſten Wollens und ſich herſchreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtſeyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geiſt als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes ſich verhält, das zwiſchen ihm und ſeinem Wollen ſteht und ihn an ſeinem Wollen hindert, etwas alſo, durch das er hindurch, das er durchdringen muß, um zu ſeinem freien Wollen zu gelangen. Wie aber es durchdringen und ſeiner Herr werden? Eine reale Macht über daſſelbe ſteht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, iſt: es durch und durch erkennen, es im Erkennen überwinden. Alſo muß ſich der Geiſt ins Erkennen begeben, er iſt nicht, er wird Verſtand, wie im Grunde auch Ariſtoteles andeutet, wenn er ſagt: Erkenntniß ſucht den Verſtand (γνωρίζει), nur damit er des Entgegenſtehenden oder Dazwiſchengetretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegenſatz mehr ſeines Willens habe [1].

[1] Die Stelle, auf welche Obiges anſpielt, iſt de Anim. III, 4: Ἀνάγκη ἄρα εἶναι πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι (τὸν νοῦν), ὅπως φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν, ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει. — Κρατεῖν iſt der eigene Ausdruck des Anaxagoras, wie man aus Simplicius weiß. — Alle mir bekannt gewordenen Ausleger verſtehen die letzten Worte ſo, als ſey es der Verſtand, der als παρεμφαινόμενον das Fremde von ſich abhalte, wie einer dieſer Ausleger ſich ausdrückt, gegen das Fremde ſich verſchanze. Jeder nach ſeinem Geſchmack und nach ſeiner Einſicht! Widerſprüche nicht aber ſchon die Grammatik? Und wie ſollte der Verſtand, der repellirt gegen das Fremde und es nach der an dem Wort ἀντιφράττειν haftenden Bedeutung (Ariſtoteles braucht es nie anders als von Sonnen- oder Mondesfinſterniſſen, ſ. u. a. Anal. Post. II, 2) ſogar verdunkeln müßte, deſſelben Herr werden, oder es erkennend durchdringen?

Wenige Schritte noch und wir ſind bei dem Ergebniß, welches die lange, ſeit dem Alterthum andauernde Kriſis der philoſophiſchen Wiſſenſchaft beſchließt.

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee geſetzten Welt iſt, iſt ein rein ſich ſelbſt entſpringendes, ſein ſelbſt Urſache in einem ganz andern Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Subſtanz geſagt hat; denn man kann von ihm nur ſagen, daß es Iſt, nicht daß es nothwendig Iſt; in dieſem Sinn iſt es das Urzufällige, der Urzufall ſelbſt, wobei ein großer Unterſchied zu machen zwiſchen dem Zufälligen, das es durch ein anderes iſt, und dem durch ſich ſelbſt Zufälligen, welches keine Urſache hat außer ſich ſelbſt und von dem erſt alles andere Zufällige ſich ableitet. Dieſes Wollen erhebt ſich in der Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott hat und zwiſchen dieſem und dem Seyenden eine ſolche Stellung, daß es von Gott ſich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen. Dieſe Seele, in welcher das Wollen ſich erhoben, iſt nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, ſie wird durch jenes Wollen zur individuellen, denn dieſes Wollen eben iſt das Individuelle in ihr; mit dieſer erſten zufällig wirklichen aber iſt eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen geſetzt, an welche je nach vorbeſtimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede ſich ſelbſt und mit ſich die Welt aus der Idee ſetzt, ſo daß zur Wahrheit wird, daß eines Jeden Ich — zwar nicht die abſolute Subſtanz iſt, denn dieſer voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten[1], wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act iſt, durch den für ihn dieſe Welt — die Welt außer der Idee — geſetzt iſt.

Dieſes Ergebniß iſt ſubjektiver Idealismus zu nennen — ſubjektiver, weil er, wie Sie ſehen, die Welt in der Idee, die Welt

[1] Bekanntlich hatte ſich Fichte deſſelben bedient, Grundlage der Wiſſenſchaft, S. 47.

als intelligible voraussetzt, gerade wie Kants Idealismus eine Welt der Dinge an sich, freilich als nicht bloß menschlicher Erkenntniß, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte — nicht Idealismus im Sinn von Fichte, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war; man erinnere oder überzeuge sich aus Fichtes Naturrecht, wie er z. B. dem Licht, der Luft, der Materie, überhaupt allem, was ihm von der Natur nöthig war, nur eine äußere Vernünftigkeit zu geben wußte, nämlich eine Nothwendigkeit für die Zwecke der angenommenen Vernunftwesen, die ihm der Luft bedürfen, damit sie einander hören, des Lichts, damit sie einander während der Unterhaltung zugleich sehen können. Das Erste, was nach einem solchen bodenlosen Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst inwohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden [1]. Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den

[1] Die Veränderung, die Fichte selbst später an seiner Lehre vornahm, sollte eben die dem subjektiven Idealismus nothwendige Voraussetzung herbeischaffen, die er vorher unnöthig gefunden hatte. Für Geschichtschreiber der neueren Philosophie wird es bemerkenswerth seyn, daß diese Sinnesveränderung Fichtes erst der Schrift: Philosophie und Religion folgte, aus der ihm auch der Titel „Anweisung zum seligen Leben" im Gedächtniß geblieben war (S. 3, wo es heißt: „Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik als die Anweisung zu einem seligen Leben — erst gegründet, und eine Folge von ihr"). Also erst dieser Schrift gelang es, die Starrheit seines Gewißseyns, daß es außer dem Ich keiner Voraussetzung bedürfe, zu überwinden. Ihre offenbare Wirkung auf ihn hatte sie gewiß weniger ihrer populären Haltung, als der gerechten Anerkennung, ja Bewunderung zu danken, welche darin der Energie, mit welcher Fichte im Ich das allgemeine Princip der Endlichkeit erkannt und ausgesprochen hatte, gezollt war, wie wenn S. 40 f. gesagt wurde: „Die Selbständigkeit des andern Absoluten (des Seyenden unsrer jetzigen Darstellung) reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht. Klarer hat

objektiven Idealismus nennen. Dabei mußte es aber um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abstracte Begriffe zu thun seyn. Einem System bloß abstracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich speculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in bester Chr. Wolffischer Zeit) oder französischer Ideologie (diesen Namen könnte man ihnen allenfalls lassen statt: Idealismus) würde es sich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterscheiden.

Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn bloß darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich“[1]; und es scheint uns Fichtes Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wäre groß genug, wenn sich seine Mission auch bloß darauf beschränkt hätte dieß auszusprechen, wenn, was er hinzugethan, zwar immer die subjektive Energie seines Geistes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugethan hätte. Es ist nicht zu verwundern, daß der deutsche Geist, dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in sie zu finden wußte, daß seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen mußte, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte.

Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken. Für die Begründung und wissenschaftliche Herleitung glauben wir durch den bisherigen Vortrag genug gethan;

wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gedeutet, als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer Thatsache, sondern in einer Thathandlung gesetzt will“. Am wirksamsten aber war wohl der Beweis, daß die Ichheit nur der höchste und allgemeinste Ausdruck für das Princip des Sündenfalls, und die Bedeutung einer Philosophie, die, wenn auch unbewußt, dieses Princip zu ihrem eigenen mache, nicht hoch genug anzuschlagen sey. Ebendaselbst S. 42.

[1] Grundlage der Wissenschaftslehre, S. 11.

aber ihre letzte Bestimmung hat die neue Weltansicht erst erreicht, wenn sie ihre Stelle auch im allgemeinen Bewußtseyn eingenommen, und wir glauben daher unsere Aufgabe nicht erfüllt, ehe wir sie in den möglichen Beziehungen zu diesem betrachtet haben.

Alle Menschen, Gelehrte wie Ungelehrte, sprechen mit gleicher Emphase von der Welt. Sie unterscheiden nicht die wahre und die erscheinende; denn eigentlich und im gewöhnlichen Lauf des Lebens wissen sie nur von dieser. Aber das allgemeine Bewußtseyn widersetzt sich dieser Unterscheidung nicht, im Gegentheil neigt es sich gern zu dem Gedanken — und wie viele erheben sich an ihm! — daß diese Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes sey. Zufolge dieser allgemeinen Unterscheidung wird man die sinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr die Welt, sondern eher diese Welt nennen, d. h. die Welt, auf die man zeigen kann[1]; aber diese Unterscheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; sie ist wohl nirgends ausgesprochener als bei Platon, und es ist ihm in der sichtbaren Welt viel Zufälliges, das sich von der ersten Grundlage herschreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt, ist sie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott[2]. Das ist antike Denkart. Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geschichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Aristoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte die Grenze zu überschreiten, und doch jenseits stehen blieb? Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Seyn, sondern nur noch ein Zustand ist. „Die Figur dieser Welt (bemerken Sie wohl: die Figur; also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur

[1] Wie bei Platon ὅδε ὁ κόσμος (Tim. p. 30 C) oder ὁ νῦν κόσμος, nur im Gegensatz der παλαὶ φύσις, ohne Gedanken an eine Zukunft.

[2] ἀγήρως — ἀπαυστος βιος — εὐδαίμων θεός. Tim. p. 33 A. 36 E. etc.

dieſer Welt vergeht“ [1] — die Welt geht vorbei (wie ein Schauſpiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) ſammt ihrer Begierde [2], d. h. der Begierde, der Sucht, in der ſie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Weſen iſt Begierde, nichts anderes. Das ſind Ausſprüche des Neuen Teſtaments, und wenn ebendaſſelbe die ſichtbare Welt dieſe Welt nennt, ſo liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß ſie die mit dem gegenwärtigen menſchlichen Bewußtſeyn geſetzte und wie dieſe vorübergehende iſt.

Auch unabhängig aber vom Chriſtenthum und wie von Natur den Menſchen eingepflanzt, iſt es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu ſagen: er verlaſſe dieſe Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erſte nicht eine bloße Form oder Geſtalt, ſondern die Welt ſelbſt, ſo wäre der aus dieſer Welt Geſchiedene von der Welt ſelbſt, d. h. von allem Seyn, ausgeſchieden. Es fehlt dieſer Weisheit nicht an Verbundenen, die nebenbei ſich als Volksfreunde ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die ſie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf dieſe vox Dei wirklich zu hören gewohnt ſind, mögen bedenken, daß ſie von dieſer Welt und einer andern Welt, von dieſem Leben und einem andern Leben nicht wohl werden reden können, ohne ſich als Idealiſten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn ſie eine Fortdauer annehmen, ſollen ſie zuerſt erklären, wer Subjekt dieſer Fortdauer iſt. Nun iſt hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und ſie Uebertreffende im Menſchen der Geiſt iſt, und daß dieſer ſeiner Natur nach unverderblich und unzerſtörlich iſt. Denn er iſt nur ſeine eigene That, und kann nur ſich ſelbſt aufheben, wie nur ſich ſelbſt ſetzen; er iſt das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, ſo es ſelbſt nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm der nicht ſtirbt,

[1] παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 1. Cor. 7, 31. Ungenau Luther: das Weſen dieſer Welt vergeht.

[2] ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, 1. Joh. 2, 17. Wie in demſelben Zuſammenhang in ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς und ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν der Genitiv nicht das Objekt, ſondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, ſo auch in αὐτοῦ.

und das Feuer, das nicht erlöschet". Nun ist es vielleicht die älteste[1], gewiß die allgemeinste Redensart, für sterben zu sagen: den Geist aufgeben. Zuerst schrieb sich die Rede unstreitig davon her, daß für Geist und Athem zumal in den alten Sprachen dasselbe Wort ist; und den Geist aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (ἐκπνέειν, exspirare, spiritum reddere). Aber z. B. in der Rede des sterbenden Christus ist gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächst fragt es sich auch hier um das Subjekt, das den Geist aufgibt oder entläßt[2]. Unstreitig nun ist es die Seele, die in das Sterben sich ergibt; denn, wie wir gesehen, ist sie selbst materiell geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm ist die Seele irgendwie Ursache. Dem entlassenen Geist nun aber steht ein verschiedenes Loos bevor: er wird entweder selig oder nicht selig, μακάριος oder nicht μακάριος. — Um dieß weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächst einer etymologischen Untersuchung zu, deren Zweck ist, uns über die Bedeutung des griechischen Adjectivs μάκαρ oder μακάριος zu verständigen.

Etymologische Untersuchungen sind ein schwieriges und nicht selten schlüpfriges Geschäft, und dennoch gerade von einem höheren wissenschaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philosoph des Alterthums zu finden seyn wird, der sich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigstens gelegenheitlich, beschäftigt. Es ist dieß nur natürlich. Denn Wörter auch von tiefster Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch fast gedankenlos angewendet, so daß oft die erforschte Abstammung des Worts wieder auf den ursprünglichen Gedanken zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechischen Worts μακάρ oder μακάριος zu erfahren oder sie selbst zu ergründen, zunächst die gewöhnlichen Quellen nachschlug, nannten diese unter den ersten, die eine Herleitung des Worts versucht, den Aristoteles. Der habe das Wort ἀπὸ

[1] Auch das A. T. kennt sie bereits, Thren. II, 12.
[2] ἀφιέναι τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50. παραδοῦναι, Joh. 19, 30.

τοῦ μάλα χαίρειν[1] erklärt. Ich fühlte bald, daß der Philoſoph dieſe Etymologie wohl ſo wenig oder noch weniger als Cicero manche der ſeinigen wirklich zu vertheidigen gemeint ſeyn konnte. Es fand ſich außerdem, daß das μάλα ein Zuſatz iſt, von dem beide Ethiken nichts wiſſen (Ariſtoteles ſelbſt ſagt einfach: διὸ καὶ τὸν μακάριον ἀνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν) und von dem, wie ich vermuthe, auch keine Handſchrift etwas weiß. Denn ich fand ſpäter, daß dieſes μάλα ſich wahrſcheinlich nur aus dem Index der Sylburgſchen Ausgabe herſchreibt, wo es aber in Parentheſe, demnach als Zuſatz des Herausgebers, bezeichnet iſt. Ich wandte mich nun einer Erklärung zu, welche aus Euſtathios angeführt zu werden pflegt, μάκαρ ſey der der κῆρ, dem Todesloos, nicht Unterworfene, πάρα τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρὶ ſey er ſo genannt. Dafür ſcheint der beſtändige Gebrauch von den Göttern, zumal im Gegenſatz der ſterblichen Menſchen — wie das ſo oft wiederholte: πρός τε θεῶν μακάρων πρός τε θνητῶν ἀνθρώπων[2] — zu ſprechen, wiewohl doch auch Menſchen ſelig genannt werden, wie in dem bekannten: μακάρων ἐξ ἔσσι τοκήων[3]. Eine Hauptfrage ſchien mir jedoch, ob die dabei angenommene verneinende Wirkung des μὰ in ſolchen Zuſammenſetzungen erweislich ſey. Zum Glück gibt es der ſo zuſammengeſetzten Wörter nur wenige, die Induction iſt alſo ſehr leicht. So wurde ich auf eine Unterſuchung über die mit μα zuſammengeſetzten griechiſchen Adjective geführt. Wer ſich nun dieſer Adjective im Allgemeinen erinnert, wird bald wahrnehmen, daß keines darunter iſt, in dem ſich nicht ſogleich eine verneinende oder einſchränkende, mildernde Beſtimmung zu erkennen gibt. Was alſo ſpecieller Nachweiſung bedarf, wird nur ſeyn, was in jedem derſelben verneint ſey.

In μάταιος ſtellt ſich das Leere, Nichtige, von ſelbſt dar, man braucht es nicht zu ſuchen; aber wie läßt ſich im Wort ſelbſt das Mangelnde erkennen? Nun ich meine, was ausgeſchloſſen wird, iſt das Palpable, Greifliche. Μάταιος bedeutet das Impalpable, Subſtanzloſe, und

[1] Eth. Eudem. VI, 11.
[2] Iliad. I, 339.
[3] ib. XXIV, 377.

kommt darum deutlich genug daher, woher der epiſche Imperativ τῆ, nimm, greif zu, und das bekannte homeriſche Particip τεταγών, nämlich von τάω, von dem τάγω und, wie es ſcheint, das lateiniſche tango nur vollere Formen ſind. Mit μάταιος hängt μάτην zuſammen, ohne Erfolg, ins Leere z. B. ſprechen, und das ausdrucksvolle ματάω, zögern, die Zeit verlieren, nicht zugreifen, wofür es im Deutſchen nur landſchaftliche Ausdrücke zu geben ſcheint, wie drösseln — ſoviel ich weiß in Thüringen —, einen ſprechenderen in Schwaben: thäteln, wovon auch ein Subſtantiv Thätler gebildet wird für einen Menſchen, der nie fertig wird, an einer Sache immer nur herumſpielt ohne ſie tüchtig anzugreifen. Die griechiſche Sprache hat ſehr entſchiedene Ausdrücke für die unmittelbare und augenblickliche Folge, wenn dem Gedanken, dem Wort oder überhaupt der gegebenen Möglichkeit unmittelbar die Wirklichkeit, die That folgt, wie ἅφαρ, αἶψα, deſſen Gegentheil offenbar das beſonders homeriſche μὰψ, z. B. μὰψ ὀμόσαι (Il. XV, 40), umſonſt ſchwören, ohne daß dem Gelöbniß die That folgt oder an die Erfüllung auch nur gedacht wird; von dieſem kommen erſt die Adjective μαψίδιος (bei Homer nur als Adverbium) und μαψίλογοι z. B. οἰωνοί, Vögel, deren Geſchrei keine Folge hat, nichts bedeutet; es ſelbſt aber iſt offenbar zuſammengeſetzt aus μὰ und αἶψα.

Von einem andern Adjectiv μαλαχὸς, das unſtreitig eher war als das von ihm gebildete Zeitwort μαλάσσω, iſt die negative Bedeutung ebenſowenig zu verkennen, der Ausdruck aber ſcheint von einer ganz beſondern Eigenſchaft des Weichen hergenommen, daß es nämlich beim Zerreißen oder Zerbrechen keinen Ton von ſich gibt, wie das Harte, deſſen Continuität nicht ohne Widerſtand oder ohne Krachen oder Knacken aufgehoben wird; es käme demnach von λάσκω, λαχέω (wovon die Formen λαχεῖν, ἔλαχεν u. ſ. w. noch übrig ſind), was eben dieſen eigenthümlichen Ton ausdrückt, womit etwas Starres zerbricht oder zerkracht, wie die Knochen: λάχε δ' ὀστέα iſt häufig bei Homer.

Nach dieſen Proben glaubte ich, ohne mich bei Adjectiven wie μαλερὸς aufzuhalten, das gewiß ſo wenig als etwa μέχιμος zu den mit μα zuſammengeſetzten und überhaupt zu den bis jetzt unklaren

gehört, sofort zu *μάχαρ*, *μαχάριος* fortgehen zu dürfen. Auch hier aber, die verneinende Bedeutung der Vorsylbe vorausgesetzt, schien mir der zweite Bestandtheil des Worts weit eher als mit *κῆρ*, *κηρὸς*, Todesloos, mit *καρδία*, *κέαρ*, *κῆρ* (Circumflex), und ebenso mit *κῆρος*, *κῆρι*, zusammenzuhangen, das gebraucht wird, um das eigenste, innerste, jedem liebste Wollen zu bezeichnen, wie denn als fast nothwendiges Beiwort immer *φίλον* dabeisteht, z. B. *οὔ μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ*, nicht ist mir ein solches liebes Herz in der Brust, *ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ*, auch bei dritten Personen, z. B. *οἷον Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἔσχε φίλον κῆρ*, oder von der Here *ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ*. Wie es also bedeutet, was in jedem das eigentliche Selbst ist, so ist es im Allgemeinen der Sitz der Leidenschaften, unter diesen zwar besonders auch der Liebe (wie das häufige *πέρι κῆρι φίλος*, auch *κηρόθι* = dem deutschen herzlich, oder von Herzen lieb), vorzüglich aber des verzehrenden Grams und Schmerzens (wie in *φθινύθεσκε φίλον κῆρ* von Achilleus, oder *δάπτομαι κέαρ* von Prometheus bei Aeschylos), des Zorns (wie in dem häufigen *χωόμενος κῆρ*), der Schadenfreude (wie in dem Aristophanischen gleich Anfangs der Acharner, V. 5:

Ἐγὼδ' ἐφ' ᾧγε τὸ κέαρ εὐφραίνθην ἰδιον,
Τοῖς πέντε ταλάντοις, οἷς Κλέων ἐξήμεσεν).

Aber es ist nicht etwa bloß zufällig, z. B. nur im Gram oder der Sorge, verzehrend, es ist das immerwährende Wollen und Begehren selbst, das an sich verzehrende, das nie sterbende Feuer, das in jedes Menschen Brust, und das eigentlich der Geist, das Bewegende, Treibende ist, das Princip seines Lebens, wie denn deßhalb, wer des Lebens beraubt, dem Homer *ἀκήριος* heißt (manche wollen auch *νεκρὸς* hieherbeziehen)[1]. Darauf deutet auch das Herkommen des Worts, da *κέαρ*, gewiß eher von *κέρειν*, *κείρειν*, verzehren, absumere, als von *κέω*, *κείω*, *κεάζω*, spalten, weil Hesychios *κέαρ* durch *ψυχὴν*

[1] Bei Homer findet sich auch *θυμὸς* statt *κέαρ*. Iliad. VI, 202: *ὃν θυμὸν κατέδων*.

διηρημένην erklärt habe, auch eher, als von χέω, χαίω, ardeo, weil das Herz fons ardoris vitalis ſey.

Daß χείρειν auch von ſittlich Verzehrendem gebraucht wird, zeigen die γυιοκόροι μελεδῶνες des Heſiodos, ſtatt deren ich in neuern Ausgaben γυιοβόρους μελεδῶνες als vermeintliche Verbeſſerung angetroffen, gewiß weil man entweder nur an κορέω (κορέννυμι), satio, gedacht, und abgeſchmackt genug die Glieder-verzehrenden Sorgen durch *usque ad satietatem* membra depascentes erklärt hatte, oder nur an κορέω, putzen, was ebenſo wenig Sinn hätte. Als natürlich erſcheint es gewiß auch, wenn zwei weſentlich ganz gleichlautende Wörter wie ἡ κὴρ die Todesgöttin und τὸ κῆρ ſich von demſelben Urbegriff herleiten laſſen.

Erinnern wir uns, daß dem Ariſtoteles der νοῦς das ἕτερον γένος ψυχῆς iſt, eine andere, erſt nachher hinzugekommene Art von Seele. Jenes Wollen, für ſich oder ſelbſt etwas zu ſeyn, durch das die Seele aus dem Zuſtand des Seeleſeyns geſetzt wird, iſt der Seele ein Fremdes, etwas durch das Zwieſpalt in ſie kommt und das ihr Urſache der Unſeligkeit iſt. (Es möchte damit ein unerwartetes Licht auf die „geſpaltene Seele" in der Gloſſe des Heſychios fallen). Wie nun dieſe Unruhe des unabläſſigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geſchöpf getrieben wird, an ſich ſelbſt die Unſeligkeit iſt, ſo wird das zur Ruhe gebrachte κέαρ auch von ſelbſt Seligkeit ſeyn. Hiemit ſtimmt auch überein, was ſich von der Grundbedeutung dieſes deutſchen Worts erkennen läßt. Denn obwohl die Fülle des Beſitzes darin das Erſte und Vorherrſchende ſcheint, ſo macht doch nicht jeder Beſitz ſelig, ſondern nur ein ſolcher, in dem man ſich ſelbſt vergißt; ein μάκαρ, ein vir beatus, auch im römiſchen Sinn iſt nicht, wer bloß reich, ſondern wer ſo reich, daß er aller Sorge für ſich ſelbſt entledigt iſt; wie auch nicht jeder glückſelig iſt, der glücklich iſt, ſondern der in ſeinem Glück ſich ſelbſt vergißt. Bezeichnend für die Zeit und den Mann iſt es, wenn Adelung ſagt: glückſelig werde für glücklich vielleicht nur darum gebraucht, weil es um eine Sylbe länger ſey, weßhalb es denn auch im Oberdeutſchen am häufigſten vorkomme.

Ferner: im Hochdeutschen fange das Wort an zu veralten, man begnüge sich mit glücklich. Man kann diese Begnügsamkeit nicht tadeln und nur wünschen, daß nicht in manchen Gegenden bald auch das Wort glücklich zu den veralteten zählen möge.

Die Frage ist also, wie das κέαρ zur Ruhe gebracht werde. Nun hat der Geist, wenn er vom Leib abgeschieden, von der Seele entlassen ist, zweierlei Wege vor sich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er sich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entschieden hat. Denn entweder beharrte er im für-sich-, also auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um sich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an sich zu reißen, und im Lauf des Lebens durch ausschließlichen Umgang und beständige Gemeinschaft so mit ihr zu verwachsen, daß er, wie Sokrates bei Platon sich ausdrückt, zuletzt des Glaubens ist, es sey in Wahrheit nichts andres als das Körperliche, was man betastet und sieht, ißt und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und daß er sich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philosophie zu Ergreifende, zu hassen, zu scheuen und zu fürchten. Ein solcher also und so mit der Welt verwachsener wird, nun auch wirklich frei und losgerissen von ihr, nicht von ihr lassen können, und beständig, obwohl umsonst, in sie zurückverlangen. In diesem Fall also wird nur Unseligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verlust des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das bloße geistige Seyn nur geschärfte Selbstsucht das Loos des außer seiner Idee und gleichsam nackt[1] Gebliebenen seyn, daß also die gemeine Volkssprache und Volksmeinung sich nicht getäuscht hat, wenn sie auf solche Weise Beruhigte nicht Seelen, sondern Geister nennt, und an schattenartige Erscheinungen derselben glaubt, weil sie, wie Sokrates dieß erklärt[2], sich nicht rein abgelöst haben, sondern noch Theil suchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allem

[1] γυμνός, 2. Cor. 5, 3.
[2] Phaedon p. 81 C. D.

wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates sagt, schon während dieses Lebens soviel möglich als ein Abgeschiedener gelebt hat; denn ihm wird es nicht schwer fallen, sich dort zu behaupten; sondern nun wirklich abgeschieden und jedes Bezugs auf das Außergöttliche frei und ledig und ganz bloß Er selbst, wird er auch sich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewußtseyns sich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in diesem Act selbst wird er zur Seele, und es ist auf diese Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichen Leib beseelende mit diesem vergangen ist. Unstreitig aus diesem Grunde und mit tiefem Sinn wird im Neuen Testament der göttliche Geist, inwiefern er schon jetzt in uns ist, das Unterpfand (ἀρραβών, 2 Cor. 5, 5) des künftigen Zustands genannt, wo das Sterbliche nicht mehr seyn, sondern vom Leben verschlungen seyn wird. Der in seine Potenz zurückgegangene Geist wird nun nicht mehr bloß Seele, sondern die Seele selbst, αὐτὴ ἡ ψυχή, seyn, die, wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das ist, was er die Vernunft nennt. Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich gestehe, daß dieser Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher ist, will aber bemerken, daß was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schließt, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geist ist, aber dieser gelangt nicht zur Reife, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloß Seele ist, aber der Geist fehlt, der allein alles wagende) — der also auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden, μάκαρ oder μακάριος, denn in ihm ist das κέαρ, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Feuer, das nicht stirbt, wieder zur Ruhe gebracht[1].

[1] Der natürliche Mensch, der Mensch des gegenwärtigen Lebens ist dem Apostel Paulus der ἄνθρωπος ψυχικός; die Seele ist die Substanz, der Geist nur das Hinzugekommene und Fremde (das θύραθεν ἐπεισβαῖνον des Aristoteles) für dieses Leben; in dem nachfolgenden ist jeder in die Nothwendigkeit gesetzt, Geist zu seyn, was für den ganz mit dem Materiellen Verwachsenen ein Zustand äußerster Beraubung und Entbehrung seyn muß. Auf diese Ansicht gründete sich die

Es ſchien mir merkwürdig, in einer griechiſchen Inſchrift das *κέαρ* ausdrücklich als den unſterblichen Theil der Seele genannt zu ſehen. Die Grabſchrift ſteht im III. Band des C. Inscr. im dritten Heft Nro. 6199 und ſagt: Seinem Sohn Aelianus habe der Vater dieß Denkmal errichtet:

Ζηνὸν κηδούσας σῶμα, worauf ſie fortfährt
— — — — — *τὸ δ' ἀθανατὸν*
Ἐς μακαρῶν (natürlich *χωρὶς* oder *δώματα*)
— — — *ἀνέρος κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀεὶ ζώς.*

Ich finde weder in dieſen Worten noch in den folgenden einen dringenden Grund, die Grabſchrift für eine chriſtliche zu halten, noch weniger aber könnte ich wegen eines mit dem *σῶμα χειρὸν ψυχῆς* in der Inſchrift angeblich gleichlautenden Ausſpruchs des Epiktet, der an ſich über die individuelle Fortdauer der Seele, worauf es den Stoikern gegenüber allein ankommt, nichts enthält, der Inſchrift einen Stoiker als Urheber anweiſen, auch nicht einen ſpäteren als den genannten, über deſſen Meinung man wohl nicht zweifelhaft ſeyn kann, wenn man die Worte von ihm hört: „der Tod eine Metabole — nicht in das nicht

Vorſtellung, durch welche ich zuerſt die ſogenannte Unſterblichkeitslehre der abſtracten Behandlungsweiſe zu entreißen ſuchte, die man ihr in den philoſophiſchen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen laſſen, die Vorſtellung „von drei ſucceſſiven Zuſtänden oder Potenzen des menſchlichen Geſammtlebens, deſſen erſte Stufe das gegenwärtige, einſeitig natürliche, deſſen zweite das zunächſt auf dieſes folgende, ebenſo einſeitig geiſtige Leben ſeyn ſollte, die dritte aber und höchſte (nach der letzten Weltkriſis eintretende) natürliches und geiſtiges Leben vereinigen, das natürliche ins geiſtige erhöhen, das geiſtige wieder zum natürlichen machen (nach 1 Cor. 15, 44), das *σῶμα ψυχικὸν* dieſes Lebens als *σῶμα πνευματικὸν* wiederbringen ſollte". Dieſe letzte Beſtimmung geht über den obigen Text und die gegenwärtige Entwicklung überhaupt hinaus, und kann alſo hier auch nur erwähnt, nicht weiter verfolgt werden. Bereits im Jahr 1829 von mir in Vorleſungen öffentlich vorgetragen, wurde dieſe Lehre „von den drei Zuſtänden" zuerſt in einem weiteren Kreiſe bekannt durch einen meiner einſichtsvollſten Zuhörer, jetzt ſelbſt v. ö. Lehrer der Philoſophie an der Univerſität München, Herrn Profeſſor Beckers, der ſie in ſeinen „Mittheilungen aus V. E. Löſchers Sammlung von Schriften über den Zuſtand nach dem Tode", S. 175, nicht ohne mein Vorwiſſen, veröffentlichte.

Seyende, ſondern in das für jetzt nicht ſeyende. Ich werde alſo ferner nicht ſeyn? Du wirſt nicht ſeyn, aber ein anderer, deſſen die Welt jetzt bedarf, *οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει*". Dankbar aber wäre es aufzunehmen, wenn der Scharfſinn gelehrterer Männer etwas Begründetes über den Vorſtellungskreis ausmitteln könnte, in welchen der, wie es ſcheint, ungewöhnliche Ausdruck gehört. Das Nächſte wäre wohl an Pindar zu denken, dem *κέαρ* oder vielmehr die zuſammengezogene Form *κῆρ*, die auch Homer allein kennt, nicht ungebräuchlich iſt.

So viel mag für jetzt und in dem gegenwärtigen Zuſammenhang genügen, zu zeigen, wie unerläßlich für die Annahme eines andern Lebens, in dem wir nach dieſem fortdauern ſollen, die Ueberzeugung iſt, daß die Welt, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die Welt, ſondern nur eine Form oder Geſtalt derſelben ſey.

Cicero in den Tuſculaniſchen Unterſuchungen erwähnt eines Geſprächs in drei Büchern, in welchen Diäarchos einen phthiotiſchen Greis mit Namen Pherekrates, der ſein Geſchlecht von Deukalion herleitete, zwei Bücher hindurch beweiſen ließ, daß die Seele nichts und ein durchaus leerer Name ſey[1]. Wer heutzutag ein Geſpräch ähnlichen Inhalts verfaßte, würde zeitgemäß handeln, den Vertreter einer ſolchen abgelebten Weisheit aus dem jüngeren Kreis frühzeitig abgeſtandener und ſchon in der Jugend greiſenhafter Leute zu wählen, an denen die Zeit keinen Mangel hat[2]. Diäarch gilt ſonſt für einen Peripatetiker; es

[1] Tusc. Disput. I, 10: Nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane.

[2] Wir ſind weit entfernt, dieſen zuzumuthen, daß ſie den in dieſen Vorträgen geführten Beweis verſtehen, daß das Materielle als organiſch gar nicht zu denken iſt ohne ein es ſeyendes, das natürlich nicht wieder materiell ſeyn kann. Verkennen wollen wir ebenſowenig, daß unter den Materieſeligen auch ernſtliche Forſcher ſeyn können, die fürchten, daß ſie in materiellen Entdeckungen, die wir ſelbſt nur mit Dank von ihnen annehmen würden, gehindert ſeyn könnten durch Annahme eines immateriellen Princips, wiewohl demjenigen, der die erſte Thiergeſchichte geſchrieben (und welche!), weder dabei noch bei den zahlreichen und tiefen Beobachtungen, durch die er den erſten Grund einer Wiſſenſchaft des organiſchen Lebens gelegt, die hohe Lehre von der Seele im Weg geweſen. Das Princip aber wollen wir zugeben, daß von reiner Naturforſchung alles Hyperphyſiſche fern

würde keine Schwierigkeit machen, daß ein ſolcher ſo ſchlecht von der Seele geſprochen, wenn es mit Ariſtoteles ſelbſt ſich ſo verhielte, wie einige Geſchichtſchreiber der Philoſophie in neuerer Zeit gemeint. Zu lang und zu viel aber haben wir in dieſer ganzen letzten Unterſuchung mit Ariſtoteles verkehrt und gleichſam gelebt, um ſofort denen aufs Wort zu glauben, welche verſichern, daß in ſeiner Lehre von einer perſönlichen Fortdauer nicht die Rede ſey und nicht einmal ſeyn könne, und vielmehr, da wir gefunden, daß immer in dem Verhältniß, als wir ſelbſt tiefer in eine Sache eingedrungen waren, ein neues Licht auf Ariſtoteles fiel, wollen wir verſuchen, ob es nicht möglich iſt, gerade von dieſer Seite der Bedeutung des Nus bei Ariſtoteles näher zu kommen, als es bis jetzt möglich geweſen.

Nachdrücklich genug zwar haben wir bereits alle Worte hervorgehoben, in denen er die Unvergänglichkeit des Nus ausſpricht. Man kann ſagen, dieſe Ausdrücke beziehen ſich auf die Unverderblichkeit ſeiner Natur und ſchließen eine Ewigkeit a parte post ſo wenig ein als früher erwähnte und erklärte Ausdrücke eine Ewigkeit a parte ante. Allein wo Ariſtoteles nur die Natur des Nus ausdrücken will, hat er durchaus bloß das Wort: abſonderlich, *χωριστὸς*, und ſoweit iſt ſeiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur, was vom Materiellen abgeſondert, für ſich ſeyn kann (*τὸ ἐνδεχόμενον χωρίζεσθαι*)[1], dagegen ſpricht er auch vom wirklich abgeſchiedenen (*χωρισθείς*), und da, ſagt er, ſey der Geiſt nur was Er iſt, wie wir uns ausgedrückt, rein Er ſelbſt[2]. Hiegegen könnte man ſagen, der Geiſt ſey für ſich und

zu halten ſey, nur darin irren ſie, daß ſie meinen, die Seele müſſe durchaus als hyperphyſiſches Princip angeſehen werden. Dem Ariſtoteles wenigſtens gehört die Seele, ſoweit ſie nicht unabhängig von der Materie iſt, in das Gebiet der reinen Naturforſchung (ſ. oben S. 451) und iſt ihm etwas rein Phyſiſches.

[1] ſ. oben S. 456.

[2] *χωρισθεὶς δὲ ἐστι μόνον ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* De Anim. III, 5; über *ὅπερ ἐστί* vergl. man die letzten Worte von Metaph. VII: *ὅσα μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τι*, und Bonitz Comment. zu IV, 2 (p. 178): „excludit pronomen *ὅπερ* quaecunque rei accidant".

von allem abgeſchieden auch in der eigentlichen θεωρία, in der unmittelbaren Anſchauung deſſen, worin kein Irrthum, alſo vorzüglich in der Beſchäftigung mit den Principien der Philoſophie: das habe wie Platon ebenſowohl auch Ariſtoteles gedacht. Wir können dem nicht widerſprechen, und müſſen zugeben, daß er auch wohl bloß dieſe Abſonderung im Sinn haben konnte, wiewohl uns der Gebrauch des Wortes unſterblich, ἀθάνατος, wo doch an den wirklichen Thanatos gar nicht gedacht wäre, nicht in ſeiner Art ſcheinen will. Es haben auch andere Stellen etwas Auffallendes, wenn nach dem Tode, da wo er am meiſten Er ſelbſt ſeyn würde, der Geiſt aufhören ſollte zu ſeyn[1]. Aber mit dem allem iſt zumal gegen neueſter Philoſophie Kundige nicht aufzukommen. Dieſe ſind ganz ſicher; denn es begegnet ihnen insgeſammt, in dem Nus nicht einmal den Verſtand, ſondern die Vernunft zu ſehen, und dann ergibt ſich das Uebrige von ſelbſt; denn die Vernunft (nach ariſtoteliſcher Anſicht das allein Unſterbliche und Ewige) iſt nicht das Perſönliche, ſondern gerade das abſolut Unperſönliche im Menſchen. Da habe ich denn geforſcht, ob dem alſo ſey, und zu meiner Verwunderung gefunden, nicht daß Ariſtoteles der Nus das im Tode ſich Auflöſende iſt, ſondern daß er mit ſolcher Deutlichkeit das Gegentheil davon ſagt, vielleicht auch anderwärts, aber am meiſten in der Stelle der Nikomachiſchen Ethik, wo er ſich ſo ausdrückt: „Wenn denn der Nus gegen den Menſchen gehalten göttlich iſt, wird auch das dem Nus gemäße Leben göttlich ſeyn, gegen das menſchliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menſchliches zu denken als Menſchen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr ſo weit möglich verunſterblichen (ἀναθανατίζειν) ſoll man ſich und all ſein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beſte iſt; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend, iſt er an Macht und Würde über alles, und ſcheinen möchte es doch, daß ein jeder eben dieſes

[1] Z. B. de Anim. II, 2 (p. 24. 25) ſcheint der Zuſatz ἐν θνητοῖς, ebenſo c. 3 (p. 28, 8) das τῶν φθαρτῶν überflüſſig, wenn nicht im Hintergrund liegt, daß im nicht ſterblichen oder nicht mehr ſterblichen Weſen der Nus ganz für ſich ſeyn könnte.

ist[1] (also daß, was in einem jeden Er selbst ist, eben dieses, der Geist, ist); und — so fährt Aristoteles fort — ungeschickt wäre es doch, wenn einer nicht sein eigenes Leben[2], sondern das eines andern wählte, weil jedem was ihm von Natur eigen auch das Beste und Angenehmste ist, und so wird es dem Menschen das Leben nach dem Geist seyn, wenn anders am meisten dieser Theil jeglicher Mensch ist"[3]. Es gehört hieher noch eine andere Stelle, wo Aristoteles sagt: „Seiner selbst mächtig oder ohnmächtig wird einer darnach genannt, daß der Nus in ihm Herr ist oder nicht, weil dieser (der Nus) Jeglicher ist"[4].

Hier steht es also wörtlich, daß dem Aristoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste zu seyn, vielmehr das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen, oder wenn wir mit Fichte reden wollen, wahrhaft eines jeden Ich ist, und nebenbei erhellt aus diesen Worten, daß wir nicht gegen den Sinn des Aristoteles an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbstheit gesetzt haben. Und so wird uns denn die Versicherung eines neueren Geschichtschreibers der Philosophie, daß bei Aristoteles von persönlicher Fortdauer nicht die Rede seyn könne (denn daß davon nicht die Rede sey, ließe sich allenfalls noch hören), im gebührenden Licht erscheinen, wenn wir die Stelle in der Metaphysik hinzunehmen, wo er auf die Frage, ob von dem Zusammengesetzten (dem *συνθετόν*) nach der Auflösung etwas übrig bleibe, antwortet: bei gewissen Dingen stehe nichts entgegen dieß anzunehmen. Man begegnet dieser unbestimmten Redensart „bei einigen" auch sonst, wo Aristoteles eigentlich nur Eines im Auge hat, wie er hier auch gleich, obwohl nur wie beispielsweise, auf die Frage übergeht, ob die Seele ein solches sey; wo er denn gleich hinzusetzt: nicht die ganze, aber der Nus, denn daß die

[1] *Δόξειε δ' ἂν καὶ ἑκάστου εἶναι τοῦτο* (τὸ πάντων ὑπάρχον, τὸν νοῦν). XI, 8 (p. 185, 9).

[2] *τὸν αὐτοῦ βίον*, ibid. 11.

[3] *εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος* (nicht ὁ ἄνθρωπος), ib. (14. 15).

[4] *ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος*, Eth. Nicom. IX, 8 (p. 165, 14 ss.).

ganze, sey vielleicht unmöglich [1]. Das wäre nun eine schlechte Antwort auf die Frage, wenn der Nus nur das Allerunpersönlichste, die Vernunft wäre. Aber allerdings nur gehindert ist er durch nichts, eine Fortdauer des Edelsten der Seele anzunehmen, eine Aufforderung aber, sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, hat er nicht, und sein Beruf ist für die gegenwärtige Welt; ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach außen so zu erweitern wußte, war dieß keine Schranke. Eine Schranke war ihm jedoch gesetzt, zuerst daran, daß ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung hat für die Seele, nicht zugleich für die Welt; sodann, daß er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen ist, wie wir das an einer Gestalt von ewiger Bedeutung sehen, die uns das griechische Alterthum überliefert hat. Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Princip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches ist, ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird, ihm etwas ertheilt, das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Aristoteles der menschliche Nus ein in keiner der früheren Stufen Vorgesehenes, sondern ein von Außen Hinzugekommenes ist. Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus Wille, unüberwindlicher, für Zeus selbst untödtlicher [2], der darum dem Gott zu widerstehen vermag.

„Herabschleudre er auf mich den zweischneidigen, geschlängelten Blitz; den Luftkreis erschüttre Donner und stoßweis stürmende Windsbraut; die Erde wühle der Sturm aus den Wurzeln auf, das wildempörte Meer durchkreuze die himmlischen Bahnen, mich selbst entrücke von ihm verhängter, unwiderstehlicher Wirbel zum schwarzen Tartaros,

[1] *Εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ἀπορήσει σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.* Metaph. XII, 3 (p. 242, 19). Vergl. hiezu die Stelle aus de Anim. (S. 457), welche dieser ganz ähnlich ist.

[2] *ὅτῳ θανεῖν μὲν ἐστιν οὐ πεπρωμένον.* Aeschyl. Prometh. ed Schoemann 735. *ᾧ θανεῖν οὐ μόρσιμον*, 913.

tödten wird er mich doch nimmermehr“[1]. So ſpricht der Zeusfeindliche bei Aeſchylos. Zeus „geflügelter Hund“ kehrt immer wieder zu der Leber, die nicht ſtirbt[2], und weidet je den dritten Tag[3] die immer wieder wachſende aufs Neue ab.

Prometheus iſt kein Gedanke, den ein Menſch erfunden, er iſt einer der Urgedanken, die ſich ſelbſt ins Daſeyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn ſie, wie Prometheus in Aeſchylos, in einem tiefſinnigen Geiſt die Stätte dazu finden. Prometheus iſt der Gedanke, in dem das Menſchengeſchlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus ſeinem Innern hervorgebracht, auf ſich ſelbſt zurückkehrend, ſeiner ſelbſt und des eigenen Schickſals bewußt wurde (das Unſelige des Götterglaubens gefühlt hat)[4].

Prometheus iſt jenes Princip der Menſchheit, das wir den Geiſt genannt haben; den zuvor Geiſtesſchwachen gab er Verſtand und Bewußtſeyn in die Seele[5]. „Sie ſahen vordem, allein ſie ſahen umſonſt“, d. h. ſie wußten nicht, daß ſie ſahen, „ſie hörten, aber ſie vernahmen nicht“[6]. Er büßt für die ganze Menſchheit, und iſt in ſeinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menſchen-Ichs, das, aus der ſtillen Gemeinſchaft mit Gott ſich ſetzend, daſſelbe Schickſal, erduldet, mit Klammern eiſerner Nothwendigkeit an den ſtarren Felſen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeſchmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigſtens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daſeyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entſtanden iſt. Auch

[1] πάντος ἐμέ γ' οὐ θανάσσει, 1033.

[2] Ausdruck des Heſiodos Theog. 525.

[3] Nach Ciceros Uebertragung aus dem gelösten Prometheus, Tusc. Disput. II, 10, v. 24.

[4] Was uns (Idealiſten) die Natur, iſt dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entſtanden, wie uns die Natur.

[5] Ἀκούσαὐ', ὡς σφᾶς, νηπίους ὄντας τὸ πρὶν
Ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους. Prom. 435. 436.

[6] Οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
Κλύοντες οὐκ ἤκουον . . . 439. 440.

im Prometheus des Aeschylos ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr, und will die Jahrtausende lange Zeit durchkämpfen [1], die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartaros befreit seyn werden (denn darauf müssen wir schließen, wenn die bekannten Verse des Cicero eine Uebersetzung aus dem befreiten Prometheus des Aeschylos sind), und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter Göttersöhne entstanden seyn wird [2], deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist.

Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.

Nun kommen wir aber auf das Räthselhafteste und Bedenklichste der Sache, das Verhältniß zum Göttlichen. Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeschritten, entsteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, also ursprünglich einer anderen Weltordnung angehörige Menschengeschlecht eine neue Möglichkeit, die durch den vorausschauenden

[1] — — τὸν μυριετῆ
Χρόνον ἀθελήτως. 94. 95.

[2] Hierauf hat vorzüglich Schömann aufmerksam gemacht. Man s. dessen, Aeschylos gefesselter Prometheus, griechisch und deutsch, S. 58.

Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus ſelbſt hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menſchengeſchlechts ein neues zu ſetzen. Es war alſo doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus gethan, nicht ſchlechterdings nicht wollen konnte. Ueber die blinden kosmiſchen Mächte hat er ſelbſt nur durch die Macht des Geiſtes geſiegt, mit Hülfe des Prometheus das neue Reich ſich eingerichtet [1]. Und dennoch ſtraft er ſo gewaltig, und iſt ſein Zorn ſo groß. (Zeus iſt zuerſt der *νοῦς*, der *νοῦς βασιλικὸς* des Platon, Prometheus aber iſt es, der die deſſelben noch nicht (activ) theilhaft gewordene Menſchheit dazu erhebt; das himmliſche, Gott entwandte Feuer (der ignis aetherea domo subductus) iſt der freie Wille).

Unter den neueren Alterthumsforſchern hat ſich beſonders der treffliche Schömann bemüht, die Schuld des Prometheus ins Licht zu ſetzen, um den Vorwurf tyranniſcher Grauſamkeit von Zeus abzuwehren [1]. Weit entfernt, ſagt er, daß Prometheus das Menſchengeſchlecht wahrhaft veredelt hätte, hat er es vielmehr von dem Weg dazu abgelenkt, und die Menſchen klug gemacht, bevor ſie gut waren, ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer niedern Bedürfniſſe gegeben, ehe ſie höhere ahndeten; er habe ſo, fügt Schömann hinzu, all' ihr Sinnen und Trachten auf die ſinnliche Welt eingeſchränkt und der höhern Beſtimmung vergeſſen laſſen. Mit einigen Unterſcheidungen könnten wir, wenn vom bloßen unmittelbaren Erfolg die Rede iſt, das Geſagte zugeben, aber nicht zugeben, daß in dem allein Prometheus Schuld habe; denn alles das, was der gelehrte Forſcher angeführt, iſt nothwendiger Durchgang. Der bloße Wille des Menſchen iſt blind und muß in Verſtand umgewandelt werden. Das Erſte iſt, daß der Geiſt die Welt durchdringe. Prometheus eröffnet den Sterblichen die Behandlung des Feuers, die dem blöden Geſchlecht, wie jener es gefunden, Zeus verborgen hat (kein Thiergeſchlecht weiß das Feuer anzufachen oder das zufällig entſtandene zu unterhalten), eröffnet ihnen damit den Weg zu allen Künſten, lehrt ſie den Gebrauch heilſamer Kräuter und

[1] *τὸν ξυγκαταστήσαντα τὴν τυραννίδα.* v. 306.

alle Mittel, ſich vor der Unbill der Witterung zu ſchützen; er lehrt ſie, die Thiere ſich dienſtbar zu machen, erklärt ihnen der Geſtirne Lauf und die ſtolze Kunſt der Zahlen, die Zuſammenſetzung der Buchſtaben und die Erhalterin jeglicher Bildung, die Schrift. — Alſo allerdings, das erſte Nothwendige iſt Weltverſtand, *διάνοια*, aber die That, welche dem Menſchen das Verhältniß zu der Welt gibt, ſie nicht bloß zu fühlen oder zu fürchten, ſondern ſie zu verſtehen, dieſelbe That wird ihm auch Urſache aller höhern; ja des höchſten Verhältniſſes. Allerdings zur vollen Menſchlichkeit genügen ſie nicht, die Gaben, die Prometheus den Menſchen zuerſt verleiht, dazu gehört Größeres und Göttlicheres [2], aber auch dieſes ſollte ihnen durch Prometheus werden, und wenn wir Kunſt in dem weiten Sinn der Griechen nehmen, das Wort ſich erfüllen:

Von Prometheus kommt den Sterblichen jede Wiſſenſchaft [3].

Erkennen müſſen wir alſo, daß Prometheus in ſeinem Recht iſt; wie er iſt, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun; denn er war durch eine ſittliche Nothwendigkeit dazu getrieben. Nehmen wir dieſes hinweg, ſo nehmen wir ihm nach den altbewährten Grundſätzen des Ariſtoteles zugleich alle tragiſche Würde; denn nicht das iſt ein wahrhaft tragiſches Unglück, das willkührlich verübter Unthat, ſondern das einer Handlung folgt, zu der eine ſittliche Nothwendigkeit ſelbſt getrieben oder mitgewirkt hat. Prometheus iſt alſo in ſeinem Recht, und doch wird er von Zeus für ſeine That durch unſägliche Qualen, auf unabſehliche Zeit verhängt, heimgeſucht. Aber auch Zeus iſt in ſeinem Recht, denn nur um ſolchen Preis erkauft ſich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es iſt nicht anders: es iſt ein Widerſpruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben, dem wir nur den rechten Ausdruck ſuchen müſſen.

Er iſt im Vorhergehenden ſchon angedeutet dieſer Ausdruck. Das

[1] In dieſer Beziehung Plutarch richtig: *Ὁ Προμηθεὺς τοντέστιν ὁ λογισμός*, de Font. p. 98 C. — *Σὲ τὸν σοφιστήν*, redet ihn Hermes bei Aeſchylos an, v. 924.

[2] Schoemann, Vindiciae Jovis Aeschylei, p. 11.

[3] *Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως*, v. 498. Er ſagt es ſelbſt.

Loos der Welt und der Menſchheit iſt von Natur ein tragiſches, und alles was im Lauf der Welt Tragiſches ſich ereignet, iſt nur Variation des Einen großen Themas, das ſich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid ſich herſchreibt, iſt nicht einmal geſchehen, ſondern das immer und ewig Geſchehende; denn nicht wie einer unſerer Dichter geſagt, „was ſich nie und nimmer hat begeben", ſondern was ſich immer begeben und ewig begibt — „das allein veraltet nie". Dieſem ewig Tragiſchen hat der große Geiſt des Aeſchylos ſich zuerſt zugewendet und ſo das Tragiſche in ſeiner Quelle ergriffen. Und vollkommen begriff er, was ihm zu thun oblag. Es lohnte nicht der Mühe, Prometheus darzuſtellen ohne unbeugſamen Trotz und erklärte Feindſchaft gegen den Gott[1]; ebenſowenig hat der Dichter das volle Maß der Schmerzen und Leiden über Prometheus auszugießen ſich geſcheut aus Furcht dadurch dem Gott im Gefühl ſeines Volks nahe zu treten. Denn ihm, dem Aeſchylos, galt noch, was ſpätere Zeiten verlernt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang[2]; ſelbſt aus dem Staat will er nicht alles Furchtbare verbannt, weil der Menſch, der nichts fürchtet, nimmer gerecht ſeyn wird[3], und nicht zu ertragen wäre Prometheus, wenn es ihm ganz nach Willen ging[4]. Die Folgen für Prometheus ſind nur im Verhältniß zu dem unüberwindlichen Willen, der in ihm dem Gott gegenüberſteht, Zeus Grauſamkeit im Verhältniß zu des Gottes unergründlichem Recht, ſich herſchreibend von dem Uranſpruch auf das Seyn, der von den früheren Göttern auf ihn, den letzten, vererbt iſt, vermöge deſſen dieſes Seyn in ihm ſelbſt vor allem, alſo auch über allem Verſtand, das blinde, nicht Gutes nicht Böſes kennende, gegen den nach ihm kommenden Verſtand nur Stärke und

[1] *Διὸς ἐχθρός*, v. 120.

[2] Wer Zeus des Obſiegers Macht lobpreiſend erkennt —
Τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν. Agam. 183.

[3] *Καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν·*
Τίς γάρ, δεδοικὼς μηδέν, ἔνδικος βροτῶν;
Eumenid. 695. 696.

[4] *Εἰης φορητὸς οὐκ ἂν, εἰ πράσσοις καλῶς.* Prom. 959.

Gewalt (Kratos und Bia) iſt; denn nach nicht weniger alter, wenn auch von Aeſchylos nicht erwähnter, Sage hat, bereits im Beſitz der Götterherrſchaft, Zeus erſt die Metis in ſich gezogen, daß ſie ihm ſage, was gut und was nicht gut ſey [1].

Doch — wie ſich Aeſchylos das Verhältniß von Prometheus und Zeus gedacht, und ob auch andere anders den Dichter verſtehen, es hat auf unſere eigentliche Entwicklung keinen Einfluß. Dagegen iſt uns während dieſer, wie es manchen vielleicht geſchienen, abſchweifenden Erörterung die Frage näher getreten, die unabweislich der letzten Aufſtellung folgen zu müſſen ſcheint, die Frage nämlich, wie ſich der Gott, den wir (aber noch immer in der Idee) vorausgeſetzt, verhalte zu der Handlung, durch welche der Menſch ſich ſelbſt und mit ſich die Welt aus der Idee geſetzt. Denn hier ſcheint nichts zu bleiben, als eins von beiden, daß der Gott die Handlung gewollt, oder daß er ſie ſchlechthin nicht gewollt? Wer nun aber dürfte ſagen, daß er ſie ſchlechthin nicht gewollt. Denn wie ſollte Er Perſönlichem gegenüber ſich ſelbſt als unperſönlich erzeigen und erweiſen? Und wie könnte Perſönliches ihm gegenüberſtehen, ohne einen von ihm unabhängigen Willen? Oder was wäre ohne jene Handlung die Ideenwelt, auf die ſich anwenden läßt, was das Evangelium vom Himmel geſagt, daß in ihm mehr Freude ſey über Einen Wiedergebornen, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen? Wer aber dürfte von der andern Seite ſagen, daß Gott jene Handlung ſchlechthin gewollt habe? Wenigſtens alſo müßte, da keines von beiden unbedingt zu ſagen, eine Unterſcheidung verſucht werden: um ihrer ſelbſt willen oder unmittelbar könne Gott die Handlung nicht wollen, aber finaliter oder um des Zwecks willen könnte er ebenſowenig ſie nicht wollen. Allein die wahre Antwort, die wir zu geben haben, iſt, daß wir an den Kreis erinnern, worein wir die Wiſſenſchaft, in deren Schranken wir laufen,

[1] *Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον ἠγάγετο Μῆτιν,*
Πλείστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων,
Ὡς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε καλόν τε.
Verſe der Theogonie nach Gruppes Anordnung.

gleich anfangs eingeſchloſſen haben. Die Frage iſt: wie die Handlung vom Standpunkt Gottes anzuſehen. Dieß zu ſagen, müßte uns Gott Standpunkt, d. h. Princip, geworden ſeyn; aber in dieſer Wiſſenſchaft iſt er uns nur Ende; und auch nicht etwa von Gott, ſondern vom entgegengeſetzten Ende ausgehend, durch reine Vernunftentwicklung ſind wir auf die in Frage ſtehende Annahme gelangt, und nicht verlaſſen dürfen wir dieſe Linie, ſondern müſſen erwarten, wohin das Fortgehen in derſelben, und ob vielleicht zu der Wiſſenſchaft führen werde, in der Gott Princip, und in der alle Fragen jener Art erſt berechtigt ſind und auf Antwort rechnen dürfen.

Wenn aber zur Beantwortung jener Frage hier die Zeit und der Ort nicht iſt, ſo ſcheint es um ſo mehr jetzt Zeit zu ſeyn, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in dieſer Wiſſenſchaft geſtellte Aufgabe zu werfen. Denn mit dem gegengöttlichen Princip ſind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgeſetzt, entſcheidenden Punkte angelangt. Die Aufgabe iſt, wie Sie ſich erinnern, das Princip frei vom Seyenden, für ſich, in ſeiner Abgeſchiedenheit, zu haben, wie es die auf das Princip gehende Wiſſenſchaft haben will. Um zur Wiſſenſchaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Iſt im reinen, aller Wiſſenſchaft vorangehenden Denken geſucht; es erzeugten ſich uns nämlich zuvörderſt die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von dieſen Elementen des Seyenden aber, als einer bloß abſtracten Allheit von Möglichkeiten, die nur ſind, wenn eines iſt das ſie Iſt, gingen wir unmittelbar zu dieſem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee iſt, zur Idee ſelbſt werden kann. Dieſes nun, was das Seyende Iſt, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein *χωριστὸν* zu ſeyn, ſondern vom Seyenden feſtgehalten und nur durch die Abſtraction zu erkennen. Um das Princip frei und für ſich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wiſſenſchaft übergegangen)[1]. Die Folge hievon

[1] S. 386.

war, daß die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Ursachen wurden und weiterhin ein Proceß, in welchem die Ideenwelt entstand. Auf diese Weise war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeschieden, und nicht mehr bloß durch die Abstraction, sondern von selbst als ein vom Seyenden verschiedenes erkennbar, um so mehr, als sich durch den Proceß zugleich ein Mittleres (a°) zwischen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwischen dem was das Seyende Ist (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als selbst — nur nicht für sich seyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in Seinem (absoluten) Actus aussonderte. Diese Aussonderung aber wurde sofort zu einer wirklichen Trennung des Princips vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer außergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geschah eine förmliche Separation des Princips, sowie sich auch nun die bis dahin durch keine Krisis unterbrochene reine Vernunftwissenschaft änderte. Auch jenes Mittlere (a°) nämlich sollte als Nichtprincip gesetzt werden, aber es setzt sich dagegen (ex hypothesi), wird selbst Princip, womit im Ich ein Princip außer dem Princip (A°) gegeben ist, letzteres verdrängt, zugleich aber separirt wird. Nicht auszuschließen endlich ist die, wenn auch noch so ferne Möglichkeit, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, sich also A° unterzuordnen und dieses als Princip wieder einzusetzen, womit, wie Sie sehen, erreicht wäre, was die Aufgabe dieser Wissenschaft ist, das Princip frei vom Seyenden und über Alles siegreich, kurz als Princip zu haben. Zwischen diesem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und ausharren müssen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die selbstzugezogene Mühsal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demselben finde und welchen.

Einundzwanzigſte Vorleſung.

Johannes Kepler rühmt von der Copernicaniſchen Lehre, daß ſie die Welt von der insana et ineffabilis celeritas der Ptolemäiſchen Bewegung befreie [1]. Kant vergleicht den Idealismus mit dem Gedanken des Copernicus. Dieſer habe, da die Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut von Statten ging, wenn man annahm, das Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, den Verſuch gemacht, ob es nicht beſſer gelinge, wenn man den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. Der Idealismus ſey eine gleiche Umkehrung des Standpunkts, von der man ſich ähnlichen Erfolg verſprechen dürfe [2]. Wirklich ſcheint der Idealismus — nicht jeder freilich; denn auch Berkeleys Meinung iſt ſo genannt worden, ſelbſt nicht der kantiſche, der es zu keiner Ausführung gebracht, noch weniger freilich, was man in neueſter Zeit durch dieſe Benennung zu empfehlen geſucht, aber — der Idealismus in dem Sinn, den ich durch die letzten Vorträge hinlänglich erklärt annehmen kann: dieſer alſo ſcheint allerdings das Mittel, das viele Grenzenloſe, das bis jetzt noch in den Naturwiſſenſchaften ſich findet, hinwegzuſchaffen, und die ausſchweifenden Gedanken, in denen ganz beſonders die Menge ſich gefällt, in die dem Philoſophen erwünſchte Enge zu bringen. Denn je weiter von aller Schranke, deſto weiter iſt jedes vom Denken, und darum der Gedankenloſigkeit willkommen, dem Philoſophen aber zuwider [3].

[1] Epitome Astronomiae Copernicanae P. 1. Epist. Dedic. p. IV.

[2] Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. XVI.

[3] Si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt, sapientia rerum terminos novit. Senec. Epist. XLIV.

So iſt, um gleich ins Einzelne zu gehen, der Menſch, der zuerſt die Ideenwelt durchbrach, materielle und intelligible Welt ſchied, kein andrer, als der noch in jedem von uns iſt, nicht einer von denen, welche die ſo weit von uns entfernten Sterne bewohnen ſollen. Der Menſch ſteht nicht dem Theil (dem einzelnen Weltkörper) ſondern dem Ganzen gegenüber, als deſſen λόγος, als das es eigentlich ſeyende, er ſich verhält. Er iſt das univerſelle Weſen, eine Eigenſchaft, die durch ſeine gegenwärtige Localiſirung oder Beſchränkung auf Einen Weltkörper ſo wenig aufgehoben wird, als ſeine Verbreitung über alle, die noch von ſo vielen angenommen wird, ihn zum allgemeinen Weſen machen würde, wenn er es nicht von Natur wäre. Die wahre Heimath des Menſchen iſt im Himmel; d. h. in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und ſeine bleibende Stätte finden ſoll. Kants berühmte Zuſammenſtellung des geſtirnten Himmels über uns und des moraliſchen Geſetzes in uns und der Wirkung, die ſie zuſammen auf unſer Gefühl ausüben, wurde zu ihrer Zeit nicht wenig bewundert, vielleicht nicht am wenigſten wegen des falſch Erhabenen, das darin aus ſeiner Theorie des Himmels nachklingt. So fern gerückte Gegenſtände, die in ihrer Geſammtheit ſich weder dem Calcul unterwerfen, noch von ſich etwas anderes erkennen laſſen, als eben nur daß ſie da ſind, ſcheinen allerdings faſt allein zum Gefühl ein Verhältniß haben zu können; aber die erſte Empfindung des jener Welt ſo fremd und ſo fern ſich fühlenden, aber dabei, wenn auch noch ſo dunkel, noch immer ſeiner urſprünglichen Beſtimmung bewußten Menſchen möchte doch die der verlornen centralen Stellung ſeyn, welcher erſt das erhebende Gefühl folgt, daß dieſes gegenwärtige Verhältniß nur ein Zuſtand iſt, und eine neue Umkehrung bevorſteht, eine Ordnung der Dinge, in der Gerechtigkeit, d. h. das rechte und wahre Verhältniß, bleibend ſeyn und wohnen wird, wie eines der Bücher ſich ausdrückt, für deren Ideen ſich heutzutag viele zu geſcheidt denken, während vielmehr das Gegentheil der Fall ſeyn möchte[1].

[1] Die Stellen, auf die oben angeſpielt wird, ſind: Philipp. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. Ebr. 10, 34: κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν. 2. Petr. 3, 13: καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινήν, ἐν οἷς

Die Wiſſenſchaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Geſetz, als daß alle Möglichkeit ſich erfülle, keine unterdrückt werde; das einzige Gelübde, das ſie ablegt, iſt, daß was die Ordnung der Weſen betrifft, alles vernunftmäßig zugehe; die Vernunft aber iſt intereſſelos, gegen alles gleichgeſinnt (omnibus aequa), ſie will daher, daß nichts gewaltſam, nichts durch Unterdrückung geſchehe. Der Widerſtreit zwiſchen dem erſten, keineswegs ſchon an ſich materiellen Princip, und dem höheren, dem es ſich als Materie hingeben ſoll, iſt nicht dadurch zu bereden, daß das eine ſchlechthin unterliegt, das andere unbedingt ſiegt, ſondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem ſein Recht widerfährt. Dieſe Gerechtigkeit, die ſich die Wiſſenſchaft zum Geſetz macht, iſt zugleich das höchſte Weltgeſetz. Alle Stimmen, auch griechiſcher Dichter, bezeugen, was der hebräiſche Dichter auf ſeinem Standpunkt von Gott ſagt: Gerechtigkeit und Gericht (hier ſo viel als Auseinanderſetzung und Schiedsſpruch) ſind ſeines Thrones Veſte. Dieſem höchſten Geſetz zufolge, das jedem Princip eine eigene Sphäre der Wirkſamkeit bewahrt wiſſen will, wäre alſo anzunehmen, daß das erſte Princip vorzugsweiſe das der Stärke und Kraft und bei dem der Anfang des Seyns iſt, daß dieſes zum Theil — denn wo immer Widerſtreit iſt, iſt Theilung das Ende — daß dieſes zum Theil in der Abweiſung des höheren beharre, zum Theil ſich ihm füge und zur Ueberwindung hingebe. Theilung aber iſt nicht möglich ohne eine Verſchiedenheit der Subjekte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigſten der Materialiſirung unterworfenen Subjekte wären, ſelbſt noch gleichſam als Principe und relativ immaterielle Weſen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und inſofern mit verſchiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochnen Willens leuchtend, am andern Ende wären diejenigen, die der angeſonnenen Materialiſirung ſich hingegeben, in denen das erſt ausſchließliche Princip dem höhern nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich ſich zugänglich gemacht

δικαιοσύνη ἐνοικεῖ (nach Cod. Alex., gewöhnlich κατοικεῖ). Dazu die herrliche Stelle vom Menſchen, Ebr. 2, 6—8.

hätte, in denen daher auch der Grund zur Hinausführung des Processes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menschen gelegt wäre. Es ist früher gezeigt worden, daß die physische Materialität die metaphysische zu ihrer Voraussetzung hat[1]: nach dieser Abstufung also, die schon in der Ideenwelt gedacht ist, ist auch das Mehr oder Weniger der physischen Materialisirung und alles dessen bestimmt was daran hängt, des Auseinanderseyns, der gegenseitigen Ausschließung im Raum, der Körperlichkeit u. s. w. Es wurde schon von den Gestirnen bemerkt, daß sie ihr intelligibles Verhältniß am meisten bewahrt haben[2], und wer möchte sogar schlechterdings widersprechen, wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieser Wesen seinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen metaphysischen Materialität geblieben sey und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorstelle, in der keine gegenseitige Ausschließung, und die nur gegen jene, zu der sie, schon also ausgeschlossen von ihr, eine Beziehung behält, im Raum erschiene, ohne in ihm (als sinnlichem) wirklich zu seyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß sie Unterschiede und Bestimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe. Wäre dieß vielleicht das einfachste Mittel, den Streit wegen Unbegrenztheit oder Begrenztheit des Weltalls, den Kant als einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst darzustellen suchte, zu erledigen, wie der gleiche Widerspruch in Ansehung der Zeit nur auf analoge Weise zu schlichten ist? Denn da Vergangenheit, noch nicht Zeit ist, eh' ihr die Gegenwart folgt, so wird keine Zeit entstehen können, als indem etwas, das an sich noch nicht Zeit, vielmehr also Ewigkeit ist, von der anfangenden Zeit als Vergangenheit, d. h. als eine Zeit, gesetzt wird, wornach also die Zeit durch eine Nicht-Zeit begränzt wäre, wie dort der Raum durch einen Nicht-Raum, den man den Himmel im engern Sinn nennen könnte.

Daraus also, daß jene Wesen sich kaum oder noch nicht der intelligiblen

[1] in der achtzehnten Vorlesung.
[2] Ebendaselbst.

Welt entzogen haben, erklärt sich, was manchen zum Anstoß gereicht, daß nicht jene stolzen Lichter des Himmels, die sich in gewissem Sinn über das Menschliche erhaben denken dürfen, die Wohnstätten des Menschen sind, sondern die niedrige Erde; denn es heißt auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Gott hat den Menschen so hochgeachtet, daß der eine Mensch der Erde ihm genug.

Die Materialisirung des ersten Princips, durch die es, wie wir gesehen, Gegenstand einer fortdauernden Ueberwindung wird, und eben diese stufenweise Verinnerlichung desselben ist nothwendig, wenn von dem an sich wüsten und leeren Seyn ein Fortgang zum concreten, mit Eigenschaften ausgestatteten Seyn, von diesem zum organischen, vom bloß organischen zum frei sich bewegenden, von diesem endlich zum völlig wiedergebrachten Seyenden gedacht werden soll; aber selbst vom erbaulichen Standpunkt ist es nicht geboten anzunehmen, daß überall der Proceß zu dem gleichen Ende hinausgeführt, überall menschliche oder menschenähnliche Wesen verbreitet seyn müssen. Allerdings ist der Mensch das Ziel und in diesem Sinn alles des Menschen wegen. Ein Letztes soll erreicht werden, aber dieß schließt nicht aus, daß es anderem Raum lasse; vielmehr, je breiter die Basis, über die es sich erhebt, desto mehr leuchtet seine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge. Mögen wir, je mehr sich alles dem Menschlichen nähert, also am meisten auf der Erde, desto mehr Spuren der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen glauben, aber jene heroischen Schöpfungen, die nichts vom Menschen wissen und in der eignen Größe sich selbst genug sind, verkünden darum nicht weniger die Macht und die Größe des Schöpfers, als diese Erde, die dem Menschen Raum gegeben, voll seiner Weisheit und Güte ist. So demnach selbst vom Standpunkt der reinen Frömmigkeit. Vom ästhetischen Standpunkt muß man jedem zugeben, unter den homerischen Gedichten die Odyssee vorzuziehen, aber es muß ebensowohl verstattet seyn, das größere und mächtigere Werk in der Ilias zu erkennen.

Man war längst gewohnt, unser Planetensystem gegen das unermeßliche Ganze als verschwindenden Punkt zu denken; das verhinderte

nicht, mit Hülfe eines Analogieſchluſſes, der, bei ſo großem Mißverhältniß zwiſchen dem wovon und dem worauf geſchloſſen wird, ſonſt überall als ein höchſt gewagter und unſicherer gegolten hätte, die Organiſation des uns bekannten Syſtems über den ganzen Himmel zu verbreiten und auf das Weltſyſtem auszudehnen, worin beſonders Kant in einer ſeiner früheren Schriften vorausgegangen war, über deſſen Theorie des Himmels ich ſchon im Jahr 1804 bald nach Kants Tode mich ganz auf ähnliche Weiſe ausgeſprochen [1]. Um ſo mehr haben wir uns der erweiterten Beobachtungsmittel zu erfreuen, die den Erfolg hatten, die geiſttödtende und zu nichts führende Einförmigkeit des Weltſyſtems wenigſtens einigermaßen zu brechen, durch Entdeckung der Doppelſterne, wo nämlich wahrzunehmen iſt, wie um einen ruhenden Centralſtern ein anderer, nicht ein relativ dunkler oder an Maſſe geringerer, ſondern ein ihm gleichkommender (wo ich nicht irre in einem Fall ſogar ein größerer) ſich bewegt, und daß in dieſen, von unſerm Standpunkt entfernteren Regionen die Diſtanzen vielmehr abzunehmen ſcheinen, indem nach Herſchel und Struve bei mehreren Doppelſternen der Abſtand des beweglichen von dem Centralſtern kaum einen Durchmeſſer des letzten, bei anderen wenige Durchmeſſer deſſelben beträgt. Und da auch der umlaufende Stern zuweilen wieder in mehrere ſich auflöst, ſo ſieht man wenigſtens, daß hier Verhältniſſe walten, die von den früher allein angenommenen bedeutend abweichen.

Das Grenzenloſe im Raum wird ſich demnach allenfalls überwinden laſſen, und wie dem materiellen Univerſum eine Grenze geſetzt ſeyn könne, iſt vorhin gezeigt worden. Aber werden wir uns von dem Grenzenloſen der Zeit, von der unbeſtimmbaren, durch keine Zahl auszuſprechenden Zeitlänge ebenſo befreien, welche die ſogenannte Paläontologie bedarf, um die Erde von ihren früheſten Zuſtänden in den gegenwärtigen gelangen zu laſſen? Bekanntlich zeigt das älteſte Gebirg keine Spur von organiſchem Leben, von da an folgen Schichten auf

[1] Der Aufſatz, in einer wenig verbreiteten Zeitſchrift erſchienen, blieb ziemlich unbekannt, ſoll aber in einer Geſammtausgabe meiner Werke eine Statt finden.

Schichten mit Abdrücken und Ueberbleibſeln organiſcher Weſen, aber jede jüngere Schichte bringt neue Formen mit, indeß ein Theil der früher dageweſenen Pflanzen und Thiere verſchwindet, von Schichte zu Schichte iſt der Inhalt ein anderer bis zur jetzigen Welt, welcher zu bleiben beſtimmt war, die aber andere Arten und Familien enthält, als ſelbſt die jüngſte der vorausgegangenen enthielt. Indem man nun vorausſetzt, jede dieſer offenbar voneinander abgeſetzten Zeiten habe einen Verlauf für ſich, für ſich eine wirkliche Dauer gehabt, ſo entſteht die Frage, welche Zeit die ganze Folge = A + B + C + D + E (ſo wird es erlaubt ſeyn ſie zu bezeichnen) in Anſpruch genommen habe, um zu verlaufen. Da iſt es denn kein Wunder, von nichts als Millionen Jahren zu hören; ſelbſt einem Mann, wie der übrigens höchſt ehrenwerthe Buckland, iſt dieſer Ausdruck ein ganz geläufiger. Schon die Unbeſtimmtheit, die hier unvermeidlich iſt, mußte zeigen, daß man ſich hier auf dem Holzweg[1] befindet. Die Natur (um das in jener Folge ſich Bewegende ſo zu benennen) könnte bis zu B allein oder bis zu C, D, oder E eine Million Jahre brauchen, aber warum nicht zehn, nicht hundert, nicht tauſend? Das eine hätte gerade ſo viel für ſich als das andere. Auch menſchliche Werke werden oft nur durch eine Folge von Arbeiten zu Stande gebracht, deren jede eine eigne Zeit fordert. Aber man hat hier mit einer identiſchen Zeit zu thun; dieſe Zeiten ſind nur Momente Einer Zeit; wogegen für die Folge durch ihren Inhalt verſchiedener Zeiten, wie ſie in der Geſchichte der Erde angenommen werden, eine Succeſſion völlig gleicher Momente, wie die der jetzigen Zeit, wo im Ganzen immer daſſelbe auf daſſelbe folgt, kein Maß abgeben kann. Die Folge von A + B ... + E kann mit der Folge E + E + E nicht von gleicher Art ſeyn; man kann nicht fragen, wie oft hat E + E geſetzt werden müſſen, ehe die Natur von A zu B, von der noch völlig unorganiſchen Zeit zur anfangenden organiſchen, von dieſer, von der Zeit der unvollkommenſten Organiſationen bis zur Zeit

[1] „Holzweg, ein Weg, der in einem Wald von Holzfuhren gemacht worden und an keinen beſtimmten Ort geht.“ Adelung.

der vollkommensten, des Menschen, gelangte. Da wir nun überhaupt von keiner wirklichen Zeit wissen, als der mit der Jetztwelt gesetzten, als E + E + E gesetzten, so werden wir dem Klugereimten am gewissesten uns entziehen, wenn wir sagen: In der Wirklichkeit ist die letzte Zeit die erst gesetzte, der die früheren (A .... D) nur folgen, indem sie in jener (in E) nur als vergangen erscheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens, ihrer Entfernung von E.

Wenn man hiegegen einwenden wollte, daß gleichwohl innerhalb dieser begrabenen und untergegangenen Welt sich unwidersprechliche Anzeigen finden eines längeren wirklichen Dageweseuseyns der jetzt als vergangen erscheinenden Bildungen: so würde ich antworten: In der Ideenwelt ist nichts unbestimmt, der Möglichkeit nach einem jeden nach der höheren oder tieferen Stelle, die es in derselben einnimmt, ein weiterer oder engerer Kreis des eigenen Daseyns gezogen, der auch in der Erscheinung, also auch in dem als vergangen Gesetzten sich ausdrückt, weil er zu seinem Wesen gehört, und dessen eigentliche Dauer, weil sie nicht dazu kommt sich explicite darzulegen, wenigstens implicite erhalten und auch angezeigt ist, z. B. durch die Jahresringe, die gar nicht oder wenig bemerklich in den früheren Perioden an Baumstämmen der tertiären Braunkohlenformation sich zählen lassen, mit welcher allein schon, wenn man die Zeit berechnet, die das Heranwachsen und die Mineralisirung so erstaunlicher Massen erfordert hätte, leicht die beliebte Zahl von Jahrtausenden zu erreichen wäre. Je näher dem letzten, zu bleiben bestimmten System, desto, daß ich so sage, selbstgeschichtlicher, d. h. eines eigenen, geschichtlichen Lebens fähiger, erscheint jedes, und indeß den frühesten Gliedern der Thierwelt nur ein ununterschiedenes Daseyn, ein Daseyn in Masse zukommt, finden sich unter den späteren ältere und jüngere Individuen derselben Art. Es kann a priori bestimmt seyn, wie jedes erscheinen werde, wenn es erscheint, der sibirische Mammuth von starrendem Eis umgeben, die reißenden Thiere der letzten, vormenschlichen Zeit nur noch in Höhlen die letzten Zufluchtsörter findend. Denn natürlich ist, daß jedes nur erscheine, wie es am Ende der ihm bestimmten Dauer seyn kann, daß alles in der

Idee hypothetisch Geſetzte in der eintretenden Wirklichkeit als wirklich erſcheine.

Ich weiß, welche Zumuthung für viele ſelbſt im Denken nicht Ungeübte in dieſen Andeutungen liegt. Aber ſo wohlfeil, als die meiſten meinen, wird dem Menſchen die Wahrheit überhaupt nicht geboten, und man ergibt ſich dem Denken nicht, um ſchwach, ſondern um ſtark zu ſeyn, nicht um bloß das mit Händen zu Greifende auf ſich zu nehmen, das Wunderliche und Verborgene aber als eine für den Verſtand zu ſchwere Laſt abzuwerfen. Wenigſtens mußte, wer an einen wirklichen geſchichtlichen Verlauf glaubt, auch wirkliche ſucceſſive Schöpfungen annehmen. Manche finden hierin keine Schwierigkeit, weil bloß ihre Imagination damit beſchäftigt iſt und ſie ſich ganz im Allgemeinen halten. Wenn aber ein ſo kluger Naturforſcher wie Cuvier von wirklichen, ſucceſſiven Schöpfungen nichts wiſſen will, ja ſie für unmöglich erklärt, ſo kann man dieß wohl als ein Zeichen anſehen, daß er bei der wirklichen, d. h. ins Beſtimmte und Einzelne gehenden, Ausführung auf materielle Unmöglichkeiten geſtoßen iſt. Cuvier hat nicht für gut gefunden, dieſe Unmöglichkeiten namhaft zu machen. Eine Geſchichte in gewiſſem Sinn, nämlich eine Folge von bloß äußeren Ereigniſſen, nimmt er aber dennoch an. Wenn unter den Ueberreſten organiſcher Weſen ſogar bis in das ſogenannte Diluvium nicht bloß keine Spur von Menſchen, ſondern auch keine aller mit den Menſchen lebenden Arten angetroffen wird, ſo hat dieß nach Cuvier keinen innern Grund, die Thatſache beweiſt nicht, daß der Menſch und dieſe Arten damals nicht exiſtirten, ſie befanden ſich zur Zeit der jedesmaligen Kataſtrophe nur in einer andern, von dieſer nicht betroffenen Gegend der Erde, von der aus ſie erſt in der Folge ſich weiter verbreiteten [1]. Daß alſo die im Diluvium begrabenen Thiere nicht mehr exiſtiren, dagegen andere exiſtiren, darin iſt keine Vernunft, ſondern bloßer Zufall. Nachdem

[1] Discours sur les révolutions de la surface du globe, p. 90. Dort iſt nur vom Menſchen die Rede; wegen der Thiere ſehe man die ſchon angeführte Vie de Geoffroy St. Hilaire, die ſich auf den Cuvier zugeſchriebenen Artikel Nature im Dictionaire des Sciences naturelles beruft.

so die geologischen Thatsachen allen Werth für die Vernunft verloren, ist es wenig lehrreich zu hören, „wie oft das Leben auf der Erde durch schreckliche Ereignisse zerstört worden, wie lebende Wesen ohne Zahl die Opfer dieser Katastrophen geworden sind, die einen, Bewohner des trocknen Landes, durch Meereseinbrüche verschlungen, die andern, Einwohner der Gewässer, durch plötzliche Erhebung des Meeresbodens aufs Trockne gesetzt“ [1]. Für diese Ereignisse gibt es keine Rechtfertigung, sie sind sinn- und zwecklos, wenn sie keine Beziehung auf den Menschen haben. Wir wollen diese äußere Geschichte nicht, uns genügt die innere, deren vielfach zerrissene, aber den vereinten Bemühungen des Naturforschers und des Philosophen doch wohl verständliche, Blätter uns allerdings in den aufeinander folgenden Erdschichten vorliegen. Der Naturforscher hat beschränkte Zwecke, da walte er, auch dem Philosophen zu Dank; der Philosoph hat allgemeine und höhere Interessen, diese lasse ihn jener ebenfalls ohne Neid verfolgen. Um aller Metaphysik entrathen zu können, müßte alles aus der bloßen Materie erklärbar seyn, und doch bleibt schon an dem einzelnen Mineral z. B. der doppelte oder dreifache Durchgang der Blätter, wenn man nichts als Materie voraussetzt, völlig unbegreiflich. Aus der bloßen Materie läßt sich nicht jenes Unsichtbare ableiten, das unermüdet und gleichsam kein andres Princip kennend, als daß nichts Mögliches zurückbleibe, an die Stelle des untergegangenen andre den jetzt lebenden immer ähnlichere Arten setzt (die doch nicht auf dem natürlichen Wege der Zeugung, noch, was Cuvier mit rühmlicher Standhaftigkeit fortwährend geleugnet, durch stufenmäßige Abartung der ersten Art entstanden seyn können); nicht die Gleichsam-Vorsehung, die in den letzten Perioden der vorhergehenden Formation die ersten folgenden vorbereitet, nicht die von den äußern Bedingungen unabhängige Macht, welche vorweltliche Elephanten im Eis Sibiriens bestattet. Cuvier meint: um zu leben bedurften diese großen Quadrupeden einer tropischen Wärme; um mit Fleisch, Haut und Haar unversehrt erhalten zu werden und nicht wie andre als bloße Skelette zurückzubleiben,

[1] Discours, p. 11.

bedurfte es einer im Augenblick ihres Todes einfallenden Eiskälte, eines plötzlichen, durch keine Zwischenstufen vorbereiteten Ereignisses [1]. Andere nun würden sagen: ein solches Ereigniß sey selbst nur ein abenteuerliches, auf gut Glück und aus bloßer Nothdurft angenommenes, in sich völlig unbegründetes. Eigentlich aber wird damit zugestanden, daß man sich nicht denken könne, wie dieser Mammuth je unter andern Umständen dagewesen als in denen er sich jetzt findet, und eben dieß möchte auch von den andern Wesen, den monströsen Eidechsen, den Pterodactylen und andern nun entweder als Skelette oder versteinert auf uns gekommenen Arten gelten, die schon in der Ideenwelt zur Vergangenheit bestimmt, natürlich einen uns so fremden, fabelhaften, ja gespenstischen Charakter an sich tragen.

In dieser ganzen letzten Verhandlung war der Mensch vorausgesetzt, der Eine, der auch schon in der Ideenwelt vorgesehen oder ersehen, auf den alles gerichtet war (omnia ex homine suspensa), der Eine, von dem sich die große Krisis, die Scheidung des menschlichen von dem göttlichen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet, der Mensch, der nicht Gottes, der sein selbst seyn wollte (mit dessen Erscheinung, wie man zu sagen pflegt, das Aussterben der früheren Formen aufhört, oder, wie wir sagen würden, mit dem alle die früheren Abstufungen, Formationen, in welcher es die schaffende Idee nicht bis zum Menschen gebracht hatte, als vergangen gesetzt und allein die, in welcher der Schluß erreicht ist, in die Gegenwart tritt). Aber welche Stellung wir diesem zum gesammten Menschengeschlecht geben sollen, ist eine große und nicht eben leicht zu beantwortende Frage. Denn wir sehen das Menschengeschlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, sondern gleich in zwei große Massen geschieden, und zwar so, daß das Menschliche nur auf der einen Seite zu seyn scheint. Wir sehen einen und zwar den größeren Theil ausgeschlossen von allen gemeinsamen Ueberlieferungen des Geschlechts, ausgestoßen von der Geschichte, in fortwährender, seit dem Anfang der Geschichte andauernder Unfähigkeit, in Staaten oder

[1] Ebendaselbst.

auch nur in Völker ſich auszubilden, oder an der fortſchreitenden Arbeit des menſchlichen Geiſtes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menſchlichen Wiſſens theilzunehmen, fern von aller über bloß inſtinktive Fertigkeiten hinausgehenden Kunſt, zumal aber jedes Antheils an dem religiöſen Proceß, von dem die übrige Menſchheit ergriffen iſt; ſo entäußert, und, unter den günſtigſten äußeren Umſtänden, ſo Gott entfremdet, daß es ſchwer fällt, ja unmöglich iſt, hier auch die Seele zu erkennen, die in urſprünglicher Berührung mit dem Göttlichen war. Denn nicht bloß von den wilden amerikaniſchen Urſtämmen, die der erſte Theil unſerer Vorträge in dieſer Beziehung bereits erwähnt hat, gilt dieß; der chriſtliche Miſſionar, der in neueſten Zeiten am weiteſten über den Nil bis zum vierten Grad nördlicher Breite vorgedrungen, berichtet von den dort gefundenen reinen Negerſtämmen, die, wie er ſagt, ſeit ſo vielen Jahrtauſenden in ihren prächtigen Tropenwildniſſen ungeſtört vegetirten, ohne mit der Glaubenspropaganda alter oder neuer Völker Aſiens oder Europas in irgend eine Berührung gekommen zu ſeyn; dieſe, berichtet er wörtlich, obgleich von den ſogenannten Wundern der Natur in den großartigſten Zügen umgeben, obgleich ſie Sonne, Mond und Sterne in ungleich hellerem Glanz bewundern können, ſind von jeder Vorſtellung Gottes baar, und ſelbſt auf eine dunkle nebelhafte Ahndung läßt ſich bei ihnen mit keiner Art von Sicherheit ſchließen. Dagegen ſehen wir den andern Theil des Menſchengeſchlechts von Anbeginn in die größten Unternehmungen verwickelt, in der moſaiſchen Erzählung durch die Rede: „Laſſet uns einen Thurm bauen, deß Spitze bis in den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen", ſich als ein himmelſtürmendes Geſchlecht bezeichnend, das zugleich nach Ruhm und dauerndem Andenken auf der Erde trachtet; wir finden dieſes Geſchlecht früh mit Staatenbildung beſchäftigt, in Kunſt und Wiſſenſchaft ſeinen Beruf erkennend, in einem Verhältniß zu dem Gott, den es nicht laſſen kann und nicht aufhört zu ſuchen[1], an den es durch unwillkürliche und mit Nothwendigkeit ſich erzeugende Vorſtellungen dennoch gebunden

[1] . . ζητεῖν τὸν θεὸν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν, ἢ εὕροιεν. Act. 17, 27.

iſt, unermüdet im Fortſchreiten und fähig das ſchwerſte Leid und die tiefſten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geſchlecht unbekannt ſind, von dem ein Nachklang in „den unſträflichen Aethiopen“ ſcheint, zu deren Mahl nach Homeros Zeus ſammt allen Himmliſchen, wie beſuchsweiſe, ſich begibt [1]; und auch nur der Stammvater jenes alles zu wagen, und zu leiden bereiten, japetiſchen, prometheiſchen, auch in dieſer Hinſicht kaukaſiſchen Geſchlechts [2], nur dieſer, ſcheint es, konnte auch der Eine Menſch ſeyn, deſſen That die Ideenwelt durchbrach, den Menſchen von Gott ſchied [3], und ihm die Welt eröffnete, worin er frei von Gott und für ſich war.

Dieſer Eine Menſch kann uns nur entweder das Letzte und Höchſte ſeyn, wozu ſich das Menſchengeſchlecht erhebt, und wozu es durch verſchiedene Abſtufungen aufſteigt, oder wir werden ihn als Anfang und Erſtes anſehen müſſen, von dem die Menſchheit zu den tiefer ſtehenden Formen und Geſtaltungen durch allmähliches Aus- und Abarten herabſinkt. Aber dieſes Herabſinken, (wir wollen es offen geſtehen, hat immer etwas Betrübendes für uns, die aufſteigende Folge iſt die unſerer Vernunft zuſagende und natürliche; und ſehen wir auf den Gang der früheren vormenſchlichen Entwicklungen zurück, ſo werden wir dem Geſetz, daß die Schöpfung vom mehr Materiellen ſtufenweiſe zum Geiſtigeren, oder wie man ſonſt zu ſagen pflegt, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fortſchreitet, keine Ausnahme finden; denn eine Ausnahme oder ein Widerſpruch dagegen iſt es nicht, wenn die ſchaffende Thätigkeit in den erſten Gliedern des höhern Syſtems gegen die letzten des vorangegangenen

[1] Iliad. I, 422.

[2] Audax omnia perpeti
Gens humana ruit per vetitum nefas.
Audax Japeti genus,
Ignem fraude mala gentibus intulit.
Horat. Carm. I, Ode III, 25.

[3] Das Heſiodiſche:

καὶ γὰρ ὃτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητὸν τ' ἄνθρωπον,

an der jetzigen Stelle nicht erklärbar, ſtammt offenbar aus einem andern Zuſammenhange.

wieder zurückzuschreiten scheint, nicht, wenn sie von Combinationen, durch die nur ein scheinbar Vollkommenes entsteht, wieder auf das Einfache zurückkehrt. Noch in anderer Beziehung aber scheint der vormenschliche Inhalt der Schöpfung vorbildlich für den menschlichen. Denn wir sehen in jener nicht die einzelnen Arten der organischen Wesen, sondern ganze, diese unter sich begreifende Systeme aufeinander folgen, deren jedes eine Welt, eine Schöpfung für sich ist. Und so sehen wir, daß jede der sogenannten Racen selbst Abstufungen und Unterschiede enthält, die man mit diesem Namen belegen könnte, sie selbst also keine Race oder Abart, sondern in der That ein ganzes Menschengeschlecht — versteht sich in einer früheren Schöpfungsepoche — ist.

Es würde sogar vielleicht nicht einmal sonderliche Mühe kosten, zu beweisen, daß die schwarze sogenannte Race in sich alle Abstufungen des Menschengeschlechts durchläuft, und von der dem Thier nächsten Stufe, dem eigentlichen Neger[1], alle Zwischenglieder, z. B. der mongolische Typus, bis in die Nähe der kaukasischen Race in ihr sich aufweisen lassen. Denn es ist bekannt, welche große Unterschiede und wirklich verschiedene Racen zwischen den Schwarzen selbst sich finden, wenn man z. B. was Gesichtsbildung und Gestalt betrifft die übrigens tiefschwarzen Jaloffen oder die Eingebornen von Congo oder die Fullahs mit den mißbildetsten und affenähnlichsten; oder was geistige Fähigkeiten betrifft die Mandingos oder Ashantees mit den geistig versunkensten Negerstämmen jenseits des Senegal vergleicht. In den Kaffern und Abyssiniern ist der Kreis der rein Schwarzen bereits überschritten, aber der Schlußstein dieser ganzen Formation ist über ihnen; unter den Neueren hat bereits Denon, ein Mann, dem man hierüber ein Urtheil zutrauen kann, es ausgesprochen, daß dem ägyptischen Typus, wie er in den alten Sculpturen, und lebendig noch jetzt in den heutigen Kopten,

[1] Le plus degradée des races humaines, celle des Nègres, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier, ni à la moindre apparence de connaissance suivie, n'a conservé nulle part d'annales, ni de traditions anciennes. Cuvier, Discours, p. 140.

Abkömmlingen der alten Aegypter, sich darstellt, der Negertypus zu Grunde liegt, und letzterer eigentlich nur die Karrikatur des ersten sey. Unter den Alten stand bis jetzt Herodotos wegen der früher als räthselhaft erschienenen Aeußerung [1] ungerechtfertigt da; das Urtheil der Neueren zeigt, daß ihr eine Thatsache zu Grunde liegt, die, wenn sie auch allerdings noch zu weiteren Erörterungen Anlaß gibt, wenigstens im Allgemeinen eine richtige ist. Und wenn dieses Verhältniß erst von der physischen Seite außer Zweifel gestellt, werden weder Sitten und Gebräuche noch selbst die religiösen Vorstellungen der Aegypter diese Verwandtschaft verleugnen, nach welcher der Aegypter zu diesem, der Natur, oder, was hier dasselbe ist, der Idee nach ältesten Menschengeschlecht gehört.

Ganz ebenso sehen wir auch in der vormenschlichen Zeit in den letzten Gliedern einer Formation die ersten Glieder der folgenden potentiâ vorhanden, wenn sie auch erst in dieser zur vollen Wirklichkeit gelangen; und wie die Natur eben an einem solchen Punkt abbricht, um in einem folgenden von vorn anzufangen, so folgt auch ein Menschengeschlecht auf das andre, auf das schwarze das mongolische, jenem am nächsten durch Schädelbildung und physische Stärke, und dem es auch in sich selbst nicht an Abstufungen fehlt, noch selbst an Extremen, wenn man die das Eismeer umwohnenden Menschen, deren einziger Reichthum das Rennthier, oder die in unermeßlichen Steppen von Roßmilch lebenden Stämme mit den Einwohnern des großen Reichs im fernen Osten Asiens vergleicht, das den Ackerbau zur Grundlage hat, und mit festen Wohnsitzen Künste und Wissenschaft, Gewerbe jeder Art und eine wie von Ewigkeit bestehende und vom Himmel kommende Verfassung kennt.

Dem mongolischen folgt das amerikanische Geschlecht; denn daß die Ureinwohner Amerikas ein durchaus gleichartiges Geschlecht sind, haben Dr. Mortons Crania Americana (aus allen Gegenden, auch Grabhöhlen Perus und Mexikos zusammengebracht) zur Thatsache erhoben, welche beweist, daß von Canada bis zum Feuerland, vom atlantischen bis zum

[1] Vergl. S. 99.

ſtillen Meer derſelbe Typus der Schädelbildung herrſcht. Und wie viele Zwiſchenglieder verſchwunden ſeyn mögen (wie von den Baumeiſtern der großen Umwallungen im Norden Amerikas keine andere Spur zurückgeblieben), neugeſchärfte Aufmerkſamkeit wird doch noch einen Theil der Abſtufungen entdecken, die zwiſchen den Extremen ganz zum Thieriſchen zurückgehender, durch Hautfarbe ungewöhnlicher Stämme (wie der „erdfreſſenden Otomacken“ am Orinoco) und jener alten, zu förmlicher Staatenbildung fortgegangenen Bevölkerung von Peru und Mexico in der Mitte liegen müſſen, und beweiſen würden, daß auch das amerikaniſche Geſchlecht ein in ſich abgeſchloſſenes und ganzes war. Man könnte verſucht ſeyn als unwiderlegliche Einwendung gegen dieſe durchgängige Einheit des amerikaniſchen Menſchengeſchlechts die Unzahl der Sprachen anzuführen, die, wie ſchon im erſten Theil dieſer Vorträge bemerkt worden, oft nicht bloß zwiſchen Stämmen, ſondern von Familie zu Familie verſchieden ſind. Vielmehr aber möchte dieſe Erſcheinung ein Zeugniß dafür ablegen, daß dem amerikaniſchen Geſchlecht die richtige Stelle angewieſen worden. Dieſe Menge von Sprachen möchte nur auf den erſten rohen und mißlungenen Verſuch einer höhern Sprachbildung deuten, zu dem dieſes Geſchlecht berufen war, das auch phyſiſch dem Mongolen am nächſten ſteht. In den mongoliſchen Idiomen behauptet, wie bekannt, der einzelne Laut eine ſolche Selbſtändigkeit, daß ihm alle organiſche Verbindungsfähigkeit abgeht, und man in gewiſſem Sinn ſagen kann, dieſe Idiome ſeyen ohne alle Grammatik. Im Gegenſatz hiemit mußte die nächſt höhere Stufe der Verſuch ſeyn, die Selbſtändigkeit der Elemente ganz aufzuheben, die verſchiedenen Theile und Beſtimmungen jeder einen vollſtändigen Satz ausdrückenden Rede in Ein Wort zuſammenzuziehen und zu verſchmelzen. Dieſes Einverleibungs-Syſtem, wie es W. von Humboldt genannt hat, bildet, wie man verſichert, den gemeinſchaftlichen Charakter der ſo zahlreichen amerikaniſchen Idiome. Aber eben mit dieſem erſten Verſuch einer grammatiſchen Sprachbildung war der Anlaß zum Auseinandergehen auch in materieller Hinſicht gegeben. Denn das Grammatiſche iſt ein relativ Künſtliches und Willkürliches, und die ſich formell nicht mehr verſtehen, werden

bald auch in Anſehung des Materiellen auseinander gehen und ſich gegenſeitig unverſtändlich werden.

Nicht weniger nun aber als das amerikaniſche erweist ſich auch das malayiſche als ein zuſammengehöriges, gleichartiges, durch weſentliche Einheit der Sprache, wie durch übereinſtimmende Schädelbildung, und es hatte daher Blumenbach, deſſen Unterſcheidungen und Benennungen ſich bis jetzt zum Wunder bewähren (denn auch den Namen der kaukaſiſchen möchten wir uns nicht gern verleiden laſſen) — dieſer treffliche Naturforſcher hatte ganz Recht, alle über die Inſeln des Südmeers verbreiteten Stämme wenigſtens als zu Einer Race gehörig anzuſehen, wenn wir gleich dieſes Wort zurückweiſen müſſen; denn wenigſtens in dem Sinn, wie man bei Pferden von arabiſcher, engliſcher, ſchwediſcher Race ſpricht, kann man von dem ſchwarzen Papua und dem hellfarbigen Auſtralier gewiß nicht ſagen, ſie ſeyen von Einer Race, wenn ſie auch zu Einem Geſchlecht gehören. Denn als wollte die Natur, welche hier nur die Idee iſt, eh' ſie das Letzte erreicht, noch einmal das Ganze wiederholen, geht ſie auf der einen Seite zu den Negern zurück in den Papuas und Alfurus, von der andern Seite grenzt das hellere Geſchlecht phyſiſch und ſprachlich an das indiſche. Wir haben ſchon bemerkt: was in den letzten Gliedern einer vorausgehenden Formation noch nicht zum Actus gelangen kann, iſt wenigſtens der Potenz nach vorhanden. Denn weiter wird die neuerlich behauptete Verwandtſchaft zwiſchen den malayiſch-polyneſiſchen Idiomen und dem indo-germaniſchen Sprachſtamm ſchwerlich nachzuweiſen ſeyn, als zwiſchen alt-Aegyptiſchem und Semitiſchem, von welchem allerdings man ſagen könnte, es ſey in jenem potentiâ enthalten. Anders wird man ſich auch nicht erklären können, wenn ein, auch nach Salt und Ritter, urſprünglich africaniſches und unleugbar dem ſchwarzen Geſchlecht angehöriges Volk, die Abyſſinier, der Sprache nach zu den ſemitiſchen Völkern gehört; bei dem Abyſſinier, ſcheint es, reicht die Berührung mit arabiſchen Stämmen hin, ſein ſchlummerndes Sprachvermögen zu einer wirklichen ſemitiſchen Sprache zu erwecken, während die einſt von dieſem Stamm wirklich geſprochene ihm jetzt wenigſtens noch die heilige iſt. Der vage Begriff von

Verwandtschaft der Sprachen reicht für diese Untersuchung nicht aus: überraschende Ergebnisse würden vielleicht sich zeigen, wenn man auch auf die verschiedenen Sprachstämme jenes große Gesetz anwenden lernte, auf welchem die ursprüngliche Verknüpfung alles von Stufe zu Stufe sich Aufbauenden beruht. Man kann nicht alles mit Begriffen erfassen, wie sie die bloßen Sinne darbieten. Gewiß ohne Erfahrung ist in diesen wie in verwandten Forschungen nichts auszurichten; es scheint überflüssig, dieß irgend einem halbweg Unterrichteten und Verständigen zu Gemüth führen zu wollen. Lehrer solcher Art übersehen meist, daß die Verhältnisse in der Wirklichkeit selbst von der Art sind, daß sie nur durch philosophische Begriffe auszusprechen sind; man kann ohne sie wohl von den Dingen der Erfahrung reden, aber so, wie Menschen die Steine eines Gebäudes sehen könnten, ohne eine Vorstellung vom Gebäude zu haben.

Es ist hier nun der Ort zu bemerken, daß so wenig als die Hauptsysteme, ebensowenig die einzelnen Glieder derselben durch Degeneration zu erklären sind; denn auch diesen (Gliedern jeder Formation) ist ein solcher Charakter von Ursprünglichkeit aufgedrückt, daß man keines von dem andern ableiten kann. Unterschiede, wie die von Kaffer, Abyssinier, Aegypter, gehen bis in die Ideenwelt zurück. Aber wie kommen wir nun von den einzelnen, verschiedenen Geschlechtern zu dem großen, dem Einen Menschengeschlecht, dessen Idee wir nicht aufgeben können? Wir haben uns bisher mit dem Unterschied beschäftigt; wie gelangen wir zu der Einheit? Diese Einheit kann offenbar nicht wieder in einem Geschlecht, also sie kann nur in einem Individuum liegen, in Einem Menschen, von dem alle Geschlechter ihren Namen erst erhalten, der selbst kein Geschlecht ist (als erst in der Folge, durch Zeugung), der seiner Natur nach der einzige ist, als der wahre, der eigentliche Mensch, von dem erst alle andern so genannt werden, die in der Ideenwelt nur als Stufen zu ihm vorhanden waren, und in die Erscheinung erst eintraten, nachdem durch jenen die Pforte zur Wirklichkeit aufgethan ist, der darum auch in der ältesten Erzählung, auf die wir hiemit zurückkehren[1],

[1] Vergl. die siebente Vorlesung.

keinen andern Namen hat, als den des Menschen (haadam mit dem Artikel). Gegen alle vorausgehende Geschlechter verhält sich also jener Mensch allein als Actus; in allem andern verschieden und unter sich wieder abgestuft, sind sie nur in Hinsicht auf den Einen sich gleich; dieser Bezug ist ihr Gemeinschaftliches, und es begründet sich dadurch eine ganz andere und höhere Einheit des Menschengeschlechtes, als jene bloß physische, die man aus der behaupteten unbedingten Zeugungsfähigkeit aller Racen miteinander ableitet, wobei man sich übrigens der Frage nicht entschlagen kann, ob Beobachter in der Lage gewesen, Verbindungen von Mulatten mit Mulatten oder von Mestizzen mit Mestizzen so ununterbrochen und anhaltend zu verfolgen, als nöthig wäre, um mit Sicherheit zu behaupten, daß zwischen diesen die Zeugungsfähigkeit eine unbeschränkte sey, und nicht ebenfalls ihre Grenze habe, wie sie bei Blendlingen, wie sie aus der Paarung z. B. von Schaf und Ziege, Wolf und Hund, entstehen, höchstens auf einige Generationen sich erstreckt [1].

Mit dieser Einheit ist nun aber unmittelbar auch der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts gegeben. Denn in Ansehung der Wirklichkeit sind die in der Idee vorausgehenden Geschlechter an den Einen gewiesen, welcher dann der durch sich selbst wirklich seyn könnende ist; mit diesem und durch ihn treten auch sie erst aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daseyn, ein jedes in seiner Art, nach seiner Stufe und an den ihm bestimmten Ort; denn auch darin konnte keine bloße Zufälligkeit walten, im Gegentheil sind sie sogar ursprünglich auseinander gehalten, und der römische Dichter, der nichts von Amerika und nichts von Australien wußte, hat wahrsagenden Geist bewährt, wenn er ausspricht, daß durch göttliche Fürsorge uneinbare Länder (dissociabiles terras), d. h. uneinbare Geschlechter, durch den Oceanus abgeschieden. Denn wenn auch andere Forscher sich mit dieser Untersuchung ausdrücklicher, als es uns hier gestattet ist,

[1] Daß es mit Fortzeugungen wenigstens unter Mestizzen nicht anders sich verhalte, ist mir später von Kundigen versichert worden.

beſchäftigen können, wollen wir wenigſtens dieſe eine Erſcheinung nicht übergehen, welche anders Denkende auf ihre Weiſe zu erklären verſuchen mögen, die Erſcheinung, daß die beiden, von uns für höher dem eigentlichen Menſchen näher ſtehend angenommenen, aber eben darum ſchon im Verhältniß ihrer weiteren Entfernung von dem Thier weniger als Neger und Mongolen ſelbſtändig, weniger um ihrer ſelbſt willen ſeyende Geſchlechter, daß eben dieſe, zur Coexiſtenz mit dem japetiſchen Geſchlecht genöthigt, in dieſem Zuſammenſeyn nicht beſtehen können, ſondern unabwendlichem Untergang zueilen. Schon iſt von den amerikaniſchen Ureinwohnern vorauszuſehen, daß ſie, nicht durch die Gewaltthaten der Europäer, ſondern durch die fortwährende Berührung mit dem fremden Geſchlecht, früher oder ſpäter ganz verſchwinden. Aber auch von den Sandwich-Inſeln wird berichtet: fortwährend zeigt ſich das Phänomen der großen Sterblichkeit unter den Ureinwohnern, die mit der Ankunft der Europäer angefangen hat. Dieſe Erſcheinung folgt überall ſogar bei der erſten Berührung, ohne daß das wüſte Leben des europäiſchen Schiffsvolks Einfluß darauf zu üben Zeit gehabt hätte. Es ſind neue großartige Krankheiten, die unter den Wilden ausbrechen und mehr Menſchen hinraffen, als früher die blutigen und oft grauſamen Kriege, die ſie unter ſich führten, dahingerafft haben.

Wer ſich einigermaßen vergegenwärtigt, welche unüberwindliche Schwierigkeiten der phyſiſchen Abſtammung von Einem Menſchenpaar und der Verbreitung des Menſchengeſchlechts von Einer Gegend über die ganze Erde, ja oft nur über Einen Welttheil ſich entgegenſtellen — ich erinnere nur an die ſehr ins Einzelne gehenden Bemerkungen des ſchon im erſten Theil dieſer Vorträge mit gerechter Anerkennung erwähnten Don Felix Azara; ich erinnere auch an die Frage: welche Urſachen mächtig genug ſeyn konnten, aus milderen Himmelsſtrichen kommende Menſchenſtämme in die Polarländer zu treiben, ja in den dahin verſchlagenen ſogar eine durch nichts überwindliche Anhänglichkeit an eine ſolche unwirthliche Heimath hervorzubringen — wem alſo dieſe Schwierigkeiten bekannt, der ſollte, ſcheint es, eine Anſicht willkommen heißen, die dieſer Schwierigkeiten überhebt, ohne darum gegen höher beglaubigte

und mit Recht, weil ohne sie, wie sich gezeigt, an eine Einheit und einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts gar nicht zu denken wäre, ängstlich gehütete Wahrheiten anzustoßen. Mit der vom Idealismus hergeleiteten Ansicht hat es eine solche Bewandtniß. Denn auch so gibt es Einen ersten Menschen, von dem aus aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen [1], Einen ersten Menschen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen“ [2], aber von dem auch der göttliche Funke, der Geist der Freiheit und Selbstbestimmung auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, sich fortleitete. Denn das ist das Wesentliche; und was sonst damit verbunden wird, insbesondere die Vorstellung, daß der erste Mensch eine völlig menschenleere, erst durch seine Abkömmlinge zu bevölkernde Welt vor sich gefunden, damit stimmt wenigstens die mosaische Erzählung nicht überein, denn diese läßt die unmittelbaren Abkömmlinge des ersten Menschen zwar nicht mehr im ursprünglichen Ort der Wonne, aber noch immer in der Nähe desselben und im Angesicht Gottes wohnen, der erste aber von diesem noch immer seligen und umhegten Bezirk Ausgestoßene, ins Land der Verbannung, ins Weite und Grenzenlose Gehende fürchtet nicht, dort einsam zu seyn, sondern ein anderes Geschlecht zu finden, das ihn todtschlage [3].

Schon diese Erzählung, zumal wenn hinzugenommen wird, daß den Nachkommen des Kain zugleich die erste Erfindung der Künste, ihm selbst nach Geburt seines ersten Sohnes die Gründung der ersten, nach dessen Namen genannten Stadt zugeschrieben wird, läßt den Anfang des geschichtlichen Lebens der Menschheit darin erkennen, daß das göttliche, dem ersten, dem durch sich selbst wirklich gewordenen Menschen entstammende Geschlecht mit den andern unselbständigen Geschlechtern sich

[1] Act. 17, 26: ἐποίησεν ἐξ ἑνὸς (αἵματος ist zweifelhaft, weil es Cod. Alex. nicht hat) πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς. In demselben Zusammenhang spricht der Apostel von vorausbestimmten Zeiten (προτεταγμένους καιρούς) und Grenzen des Wohnens der Völker und Stämme.

[2] Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, Röm. 5, 12. — Δι' ἀνθρώπου (durch einen Menschen, wie 1. Cor. 15, 21) ὁ θάνατος, 1. Cor. 5, 21.

[3] Genes. 4, 14. 16.

berührte und vermischte; in keinem der beiden für sich lag die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Bewegung, denn weder der reine Actus noch die bloße Potenz sind dazu ausreichend. Gegen den ersten, den eigentlichen Menschen sind die verschiedenen Geschlechter nur Stoff, allerdings so, daß sie potentiâ näher und ferner von ihm seyn können, nur ihre Spitzen sich unmittelbar mit ihm berühren, ohne daß sie darum für sich zur geistigen Thätigkeit übergehen konnten, sowie mit der Folge, daß die von dem höhern Geschlecht ausgehende Wirkung dem einen Theil der andern zur wirklichen Erhöhung ins Göttliche, dem andern zum Gericht (zur Krisis), zur Herabsetzung unter das Menschliche gereicht. Merkwürdig und ein Zeugniß für das hohe Alter dieser Erzählung ist, wie der Uebergang vermittelt wird; im Sinn einer spätern Zeit, wohin manche gern diese frühesten Kunden verweisen möchten, lag es nicht mehr, die Vermischung des göttlichen mit dem an sich bloß materiellen Geschlecht als Folge einer Unthat, und eines in jenem Geschlecht eingetretenen, bis zum Mord gehenden Zwiespalts vorzustellen.

Deutlicher tritt der Gegensatz und der Zusammenhang zwischen dem göttlichen und den bloß natürlichen Geschlechtern in der späteren Erzählung von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen hervor, die sich miteinander verbanden und zuerst „die Riesen, die von Urzeiten her Gewaltigen und Berühmten", die ersten Heroen der Geschichte, erzeugten [1]. Hier ist nicht, wie man wohl gemeint, von Verehrern des wahren Gottes, es ist von dem selbstgöttlichen Geschlecht die Rede, das in der Verbindung mit dem materiellen die Initiative der Geschichte hat, von dem sich alles herschreibt, was in der Geschichte Großes, Mächtiges, Göttliches nicht bloß in äußern Thaten, sondern auch in Thaten des Geistes und des Erkennens, sich herschreibt. Denn wenn Gleiches nur von Gleichem, entweder ursprünglich ihm Gleichen oder ihm Gleichgewordenen erkannt wird; so ist auch alles Erkennen des Göttlichen nur dem Selbstgöttlichen des Menschen gegeben, ohne das nur ein Seyn, aber ein erkenntnißloses, in Gott möglich war.

[1] Genes. 6, 1 ss.

Die mosaische Erzählung bringt diese geschlechtliche Verbindung zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen in Zusammhang mit der Sündfluth [1], von welcher an nur Ein Menschengeschlecht ist, alle Geschlechter und Völker von den Söhnen des einzigen Noah hergeleitet werden mittelst einer Genealogie, die übrigens noch andere Räthsel darbietet, z. B. wenn Misraim (der Aegypter) und sogar Kanaan (der Phönikier, dessen griechischer Name indeß vielleicht schon auf eine farbige Unterscheidung hindeutet), wenn diese Brüder des Kusch (also des äthiopischen Geschlechts) und Söhne Hams genannt werden [2], wofür schwerlich eine Erklärung sich finden möchte, wenn nicht in den früher — freilich mehr angedeuteten als entwickelten Ansichten; denn es liegt noch ein weiter Weg vor uns, der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbietet. Indeß sind wir nicht besorgt, daß diese Ansichten nicht noch ihre Würdigung und vielleicht eine glänzendere Ausführung finden, als wir ihnen zu geben im Stande gewesen wären. Von höchster Merkwürdigkeit ist, daß nach dieser Genealogie das stärkste Geschlecht den Stoff hergegeben zu den ersten in der Geschichte mächtig gewordenen Völkern. Denn „Chus zeugete den Nimrod, der fing an ein gewaltiger Herr zu seyn," d. h. er war der erste dieser Art auf Erden, und „der Anfang seines Reichs war Babel — —", und nach ihm wird erst der Semite Assur (wenn anders dieser gemeint ist) als Gründer von Ninive genannt.

Auf die mosaischen Ueberlieferungen wird man sich also schwerlich gegen uns berufen; auch lassen sich zumal Naturforscher, die noch heutzutag die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem ersten Paar vertheidigen, am wenigsten durch theologische, eher durch gewisse philanthropische Rücksichten bestimmen, die in dem falschen Eifer, den sie erwecken, mit gehässigen Anschuldigungen gegen ihnen entgegengesetzt scheinende nicht immer unverträglich sind. Da ist es denn besser, für den Fall z. B., daß man unserer Unterscheidung vorwerfen sollte, sie

[1] Das Buch der Weisheit (10, 3. 4) setzt schon die That des Kain in ursachliche Verbindung mit der Sündfluth.

[2] Genes. 10, 6.

leite am Ende auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Sklaverei und des Negerhandels und aller Gräuel, die sich das höhere Geschlecht gegen die untergeordneten erlaube: es ist besser, sage ich, gleich offen zu bekennen, daß es unserer Ueberzeugung nach unmöglich ein böser, menschenfeindlicher Geist seyn konnte, mit welchem der edle Las Casas den Gedanken ins Werk setzte, statt des schwachen amerikanischen das starke africanische Geschlecht zunächst zur Ausbeutung der entdeckten Silber- und Goldminen zu verwenden [1], ein Gedanke, der allerdings — nicht die Negersklaverei, denn diese hatten die Unglücklichen und zwar in der scheußlichsten Gestalt schon zu Hause, wohl aber die Negerausfuhr zur Folge hatte, in der ein wohlwollender Geist zugleich das einzige Mittel sehen konnte, jenes aufgegebene Menschengeschlecht der schrecklichsten Barbarei und viele der fast ohne Rettung verlornen Seelen dem ewigen Tod zu entreißen. Denn auch in dem Thier ist ein selbstischer Wille, eine Begierde, mit der es auf sich selbst (dem eigenen Daseyn) besteht; aber dieser Wille ist, wie seiner Zeit bemerkt worden, ein bloß erregter, in Ansehung des Thiers also zufälliger, an dem es kein eigentliches Selbst hat, nichts Uebermaterielles, das materielle Seyn des Thiers überdauern Könnendes [2]. Und wohl könnte man die Frage aufwerfen,

[1] Las Casas war zwar nicht Urheber der Idee, in der Bearbeitung der Minen an die Stelle der Eingeborenen Neger zu setzen, aber 1517 drückte er eben dieß aus, und von da an ist der Negerhandel förmlich organisirt worden. Siehe Alex. v. Humboldts Examen critique de l'Histoire de la Geographie du Nouveau Continent. III, p. 305—307.

[2] Das Schicksal der Thierseelen war von je für die alte kirchliche Theologie und die mit dieser in Verbindung stehende Psychologie keine geringe Verlegenheit. — Ein neuerer französischer Schriftsteller, dem die Aufnahme, welche seine Etudes sur le Timeé de Platon in Deutschland gefunden, als Beweis dienen konnte, wie neidlos hier jedes Verdienst eines Ausländers anerkannt, wie leicht selbst überschätzt wird, hält sich jetzt für berufen, in einer Philosophie de la nature spiritualiste die deutsche Philosophie zu bespötteln und sein Urtheil über sie auszusprechen. Das Erste wollten wir uns ruhig gefallen lassen, das Andere könnten wir ihm jedoch erst dann zugeben, wenn er uns überzeugt hätte, in der eigenen Philosophie einen Standpunkt erreicht zu haben, der ihn zu einem Urtheil über die deutsche Philosophie berechtigt. Den eigenen Standpunkt nun hat er, wenigstens für Deutsche, hinlänglich durch zwei Aussprüche bezeichnet: 1) daß die ersten Atome,

ob in der blinden Wuth, mit der manche Negerſtämme ſich ſelbſt zerfleiſchen, in der unſinnigen, blutdürſtigen Grauſamkeit ihrer Häuptlinge etwas anderes als ein ſolcher blinderregter Wille erkennbar ſey, und welche Ausſicht der Fortdauer demnach ein ſolcher Geiſt überhaupt (etwa der eines Königs von Dahomey) haben könne. Je verſunkener aber und thierähnlicher, deſto beſtimmter ſind ſolche Stämme an den Theil der Menſchheit gewieſen, der ſich ſelbſt zum geiſtigen Leben erhoben hat [1]. Es handelt ſich nicht darum, was wirklich, ſondern was möglicher Weiſe in ihnen iſt. Hätte der Neger im Allgemeinen für ſich ſelbſt wohl auch eine mathematiſche Wiſſenſchaft erfunden? Dennoch wiſſen wir, daß

Körperchen von unbeſtimmbarer Kleinheit und abſoluter Stetigkeit ohne alle leeren Zwiſchenräume, doch ausgedehnt, nur unmittelbar von Gott erſchaffen werden konnten; 2) daß Gott die Seelen der Thiere, „die denken, ohne vernünftig zu ſeyn", nur vernichten kann, wie er ſie unmittelbar erſchaffen, und daß er ſie auch wirklich und ohne weiteres vernichtet. Wir geben dem gelehrten Mann zu erkennen, daß eben, um dergleichen Undenkbarkeiten zu entgehen, die deutſche Philoſophie erfunden worden. Wer dergleichen Dinge verdauen kann, werden die Deutſchen ſagen, hat noch gar kein Bedürfniß der Philoſophie und kann alſo auch keine beurtheilen; der ihm gewieſene Weg iſt, ſich blindlings der Autorität zu unterwerfen, und wir bergen nicht, daß wir in dieſer Hinſicht noch die beſten Hoffnungen von dem Genannten hegen. — Um zu zeigen, daß wir mit Kenntniß der Sache und beſonders der Quelle ſolcher Weisheit urtheilen, fügen wir aus einem mit allen kirchlichen Approbationen verſehenen Lehrbuch urkundlich und wie ſie in der urſprünglichen Abfaſſung lauten, die entſprechenden Sätze bei: „In brutis esse animas spirituales, humanis inferiores, non corruptibiles, sed *annihilabiles* et *a Deo*, postquam corruptum fuerit corpus, *annihilandas*. — Alii, wird ohne Mißbilligung hinzugefügt, non dubitant dicere, *Daemones* insidere bruta, operationesque humanis similes exhibere, otii fallendi gratia, donec ad locum infernalis ignis detorqueantur". Wir geben es nicht auf, Herrn H. Martin in einer Philosophie de la Nature — nicht mehr bloß spiritualiste, ſondern réligieuse oder catholique — zu dieſer letzten Meinung fortſchreiten zu ſehen, die uns vor der erſten, bis jetzt von ihm adoptirten, unverkennbare Vortheile darzubieten ſcheint.

[1] Am Rand des Mſc. ſind, als noch nähere Bezeichnung des Unterſchieds zwiſchen dem unſelbſtiſchen, bloß erregten Willen im Thier und dem Willen des hinter der Idee zurückgebliebenen, gleichſam vormenſchlichen, aber nach S. 512 der Erhöhung ins Göttliche fähigen Menſchen, die Worte beigeſchrieben: „Bei den Thieren erregter, bei den Racen bedingter Wille". D. H.

unter Einwirkung von Europäern einige dieſes Geſchlechts, unſtreitig der beſſern Stämme, vorzügliche Mathematiker geworden ſind. Aber freilich alles verderbt ſich unter der Hand des Menſchen, und Veranſtaltungen ſelbſt, wie jene der Ueberführung africaniſcher Ureinwohner nach Amerika, in denen man eine göttliche Fügung zu ſehen glauben konnte, ſchlagen theilweis zum Gegentheil um.

Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menſchlicher war, die Mittel einer großen weltbeherrſchenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Beſtimmung zu geben, oder ſie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grauſamkeiten zu veranlaſſen und ſelbſt Grauſamkeiten zu verüben, zumal aber Tauſenden wenigſtens der Anlage nach menſchlicher Weſen den einzigen Rettungsweg abzuſchneiden, auf dieſe Frage, alſo überhaupt auf die praktiſche und politiſche Seite der Sache einzugehen, iſt weder unſeres Amtes noch dieſes Ortes.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir kehren nun wieder in den allgemeinen Zusammenhang zurück und fragen: was thut der Geist in der Welt? Das Erste ist, wie wir bei Gelegenheit des Prometheus sagten, daß er, die Welt durchdringend, erkennender Geist ist. Der Geist ist als dieser nicht eher frei und hat nicht eher seinen Willen, als wenn ihm das „Dazwischengetretene" nicht mehr als ein Fremdes gegenübersteht. Worauf sich also zuerst unsere Betrachtung zu richten hat, ist diese Erkenntniß, die sich auf die Welt bezieht.

Schon viele haben, und zwar als von Leibniz sich herschreibend, den Satz aufgestellt, der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele (derjenige also, der ihr alle andern vermittle) sey Gott. Für die noch in ihrem Urverhältniß und als überweltlich gedachte Seele haben wir Gleiches behauptet, wenn auch in anderem Ausdruck; aber für die aus jenem Verhältniß gesetzte und selbst mit ins Reich des Physisch-materiellen gezogene Seele könnten wir dem Worte nicht beipflichten, das vielleicht nur ein Beweis mehr ist, wie allgemein in neuerer Zeit „Gott" und das „Seyende" für völlig identisch genommen worden; denn in Bezug auf die der Welt zugekehrte Seite der Seele würden wir vielmehr sagen: der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele sey das Seyende, das Seyende in dem Sinn genommen, der durch die ganze Folge dieser Vorträge hinlänglich erklärt und festgestellt worden. Denn der ganze Begriff der Seele ist — nicht das Seyende, aber das es seyende zu seyn (erinnern Sie sich der Erörterungen über das

τὸ ἦν εἶναι des Ariſtoteles); die Seele iſt gar nichts anderes; wird ihr alſo das Seyende, ſo wird ſie ſich ſelbſt entriſſen; darum ſagten wir, ſie könne von ihm nicht laſſen[1], nämlich ſolange ſie ſelbſt iſt. An dieſem Seyenden alſo, das ſie iſt, hat jede Seele ihren unmittelbaren Gegenſtand, d. h. den welcher ihr alle andern vermittelt. Der äußere Gegenſtand, mit welchem die Seele mittelſt der Sinne in Berührung ſteht, verändert das Seyende der Seele; indem aber die Seele das Seyende, das ſie iſt, auch im veränderten feſthält und wiederherſtellt, wird ihr dieſes entſprechend dem Gegenſtand veränderte ſelbſt gegenſtändlich, und erhebt ſich ihr zur Vorſtellung des ihr Fremden und Aeußeren. Ohne eine ſolche Wiederherſtellung, durch welche das in der Seele geſetzte Fremde ausgeſchloſſen wird, läßt ſich was Ariſtoteles ſagt nicht erklären: daß in der Sinneswahrnehmung die reinen Bilder der Dinge ohne ihre Materie ſind, Bilder, die in den Sinneswerkzeugen auch nach Entfernung der Gegenſtände haften[2]; noch weniger begreiflich wäre ohne dieß, was ebenfalls Ariſtoteles ſagt, daß wir in den ſinnlichen Dingen eigentlich ihr Intelligibles ſehen[3], die Empfindung (Wahrnehmung) zwar Empfindung (Wahrnehmung) des Einzelnen als ſolchen, z. B. dieſes Menſchen (des Kallias) ſey, die Vorſtellung aber nicht dieſer, ſondern das Allgemeine deſſelben als Allgemeinbild oder φάντασμα deſſelben[4] ſey. Hieran ſchließt ſich bei Ariſtoteles zunächſt: das Wahrnehmen für ſich entſpreche dem bloßen Sagen und Denken — welche Bedeutung dieſe Ausdrücke bei ihm haben, iſt früher gezeigt worden[5] —; das hinzukommende Gefühl des Angenehmen

[1] S. 451.

[2] De Anim. II, 12 in: ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Ebenſo III, 2 mit dem Zuſatz: διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἐνεισὶν αἱ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις. Vergl. das über das Phyſiſche im Denkproceß Geſagte in der Anm. S. 450.

[3] III, 8: Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν. — III; 7: τὰ μὲν εἴδη τὸ νοητικὸν (τῆς ψυχῆς, nicht ὁ νοῦς) ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

[4] Αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τῶν καθόλου, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου. Anal. Post. II, 19 extr.

[5] in der fünfzehnten Vorleſung.

und Unangenehmen aber habe Bejahung und Verneinung zur Folge [1], und auch die Seele des Thiers urtheile [2].

Es kann nach dem nicht auffallen, wenn wir weiter gehend ſagen, daß die Seele des Thiers auch ſchließt; denn dieß iſt das Dritte nach dem Urtheilen. Die drei geiſtigen Functionen wurden ſonſt ſo unterſchieden: simplex apprehensio, judicium, discursus; heutzutag ſagt man: Begriff, Urtheil, Schluß. Nun iſt es leicht und unmittelbar einzuſehen, daß die drei Klaſſen von Kategorien, welche Kant unter den Titeln Quantität, Qualität, Relation aufſtellt, ſich wie jene drei Functionen verhalten. Viel und Wenig unterſcheidet die Seele auch des Thiers in einfacher Wahrnehmung, die Mathematik bewegt ſich im bloßen Begriff; daß die Qualität dem Urtheil anheimfalle, brauchen wir nicht erſt zu ſagen. Ferner aber läßt ſich zeigen, daß die Handlungen des Thiers ganz den Begriffen gemäß ſind, die dem Verſtand den Schluß vermitteln; es ſieht z. B. nur die grüne Farbe des Futters, zweifelt aber nicht, daß dieſem Accidens eine Subſtanz zu Grunde liege; ebenſo, aller Erfahrung voraus, ſucht es zu der Wirkung die Urſache. Das müßig ſtehende Pferd ſieht ſich nach der Urſache eines ihm unerwarteten Geräuſches um; der ſchüchterne Vogel, das ſcheue Wild entflieht bei jeder ungewöhnlichen Regung der Blätter in ſeiner Nähe nach der entgegengeſetzten Seite; nicht der Verſtand ſagt es ihm, ſondern die Seele, von der es allein und inſofern noch mehr beherrſcht wird als der Menſch.

[1] *Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει (ἡ ψυχή).* De An. III, 7.

[2] III, 2 (p. 52, 2 ss.): *ἑκάστη αἰσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἢ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ τὰς διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις.* III, 9 in.: *ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἢ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὅ διανοίας ἔργον ἐστὶ* (beim Menſchen nämlich) *καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν κατὰ τόπον κίνησιν.* — Das *νοῦς κριτικός*, p. 67, 12, kann dort wohl bloß vom Menſchen gemeint ſein, oder es iſt bequemer Ausdruck, wie *ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς*, ſo ſcharf er dieſe beiden unterſcheidet. S. oben S. 454 ff.

Hätte der berühmte David Hume nur einmal das Kind in der Wiege beobachtet, das noch ohne alle Erfahrung, außer Stande den Kopf zu bewegen, wenigſtens die Augen nach der Seite wendet, von welcher ein ihm unbekannter Ton, z. B. der eines muſikaliſchen Inſtruments, kommt, unſtreitig hätte er dann ſeine Erklärung der Entſtehung des Cauſalbegriffs in uns ſich erſpart. „Zwei Erſcheinungen, die wir oft und lange Zeit aufeinander folgen ſehen, gewöhnen wir uns endlich in einer nothwendigen Verknüpfung, und zwar die vorhergehende als Urſache, die folgende als Wirkung zu denken“. Das erwähnte Kind hatte keine Zeit, ſich auf ſolche Weiſe zu gewöhnen, oder auch nur zwei Erſcheinungen wiederholt als aufeinander folgende zu beobachten, und vollkommen Recht hatte Kant, wenn er behauptet, daß der Menſch (und er hätte es mit der nöthigen Unterſcheidung ebenſo gut vom Thier ſagen können) zur Erfahrung eben nur gelangt, weil es ihm natürlich iſt, wo er die Wirkung gewahr wird, die Urſache zu ſuchen.

Erklärt und im Einzelnen gezeigt iſt hiemit, was von der noetiſchen, intellectiven Seele früher im Allgemeinen behauptet worden [1]. Erklärt, wenigſtens von Einer Seite, das bei anderer Gelegenheit und unabhängig von Ariſtoteles geſprochene Wort: die Seele weiß nicht, ſondern ſie iſt die Wiſſenſchaft [2]. Sie iſt die unausgeſprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wiſſenſchaft. Setzt man in dem bekannten, für ariſtoteliſch geltenden Ausſpruch an die Stelle des unbeſtimmten Ausdrucks sensus das Wort Seele, ſo iſt es die gewiſſeſte Wahrheit, daß nichts im Verſtande iſt, was nicht zuvor in der Seele war, wo die bekannte Leibniz'ſche Einſchränkung: excepto ipso intellectu, ganz unpaſſend iſt, da vielmehr die Meinung iſt, daß der Verſtand bloß materiell genommen ſchon ganz in der Seele iſt. Dieſe bloß weſentliche Wiſſenſchaft iſt die unerworbene, voraus (a priori) da ſeyende, die jeder erworbenen, alſo wirklichen,

[1] in der neunzehnten Vorleſung.

[2] Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur 1807. Erſter Band philoſophiſcher Schriften, S. 369.

vorausgehen muß [1]. Hier aber iſt es eben um die Wiſſenſchaft zu thun, die der Geiſt ſich zu erwerben hat, ſoll er der Welt mächtig werden. Denn er ſelbſt iſt ohne Wiſſenſchaft und, wie Ariſtoteles ſagt, einer Tafel gleich, auf der noch nichts wirklich geſchrieben iſt. Man kann zwar ſo zu ſagen täglich hören oder leſen, Ariſtoteles habe die Seele eine unbeſchriebene Tafel genannt, während er dieß ausdrücklich vom Verſtande [2] ſagt. In Bezug auf die Seele iſt das Wiſſen als activ etwas Zufälliges, zu ihr nur Hinzukommendes, wie nach Ariſtoteles der Geiſt ſelbſt ein Hinzukommendes iſt. Im Geiſt iſt nichts bloß der Materie oder Potenz nach; er iſt daher nicht Wiſſenſchaft, ſondern nur wiſſend: wiſſend aber nur durch ſein Verhältniß zu der Seele.

Dieſes Verhältniß zur Seele beruht darauf, erſtens: daß in der Seele ſchon Begriffe, von aller Materie befreite, alſo die bloße Form enthaltende Vorſtellungen der einzelnen ſinnlichen Dinge ſind, aber ohne daß dieſe Begriffe ihr ſelbſt gegenſtändlich wären; ſie ſind in ihr der Materie nach, für einen Dritten, wie man ſonſt zu ſagen pflegt, unausgeſprochen und bloß potentiell; wie auch Ariſtoteles ſagt: wohl ſey die Seele der Sitz der Begriffe, nur daß es nicht die ganze ſey, ſondern nur die intellective, und daß die Begriffe in ihr nicht actuelle, ſondern bloß potentielle ſeyen [3]. Zur Wirklichkeit erhebt ſie erſt der Geiſt, in welchem aber eben darum nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen ſinnlich empfundenen Dinge, ſondern die Begriffe dieſer Begriffe [4], d. h. die Allgemeinbegriffe ſind, durch welche der Geiſt der Dinge mächtig und wiſſend wird; denn mächtig einer Sache kann nur heißen, was über ſie hinausgeht und nicht mit ihr coalescirt, ſondern frei von ihr bleibt. Der Name, mit dem der Geiſt ein einzelnes Ding, z. B. als Baum,

[1] *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Anal. Post. I, 1n.

[2] De An. III, 4 (p. 58, 17—20). Weiteres, wozu die Stelle auffordern kann, im Folgenden.

[3] *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες, τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὐτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὐτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* De An. III, 4.

[4] *ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν, ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν.* III, 8 (p. 62, 14. 15).

bezeichnet, enthält nicht bloß den Begriff dieſes Baums, und ſelbſt nicht bloß den Begriff aller wirklichen, ſondern aller möglichen Bäume. Dieſes Allgemeine iſt das reine Erzeugniß des Geiſtes ſelbſt, weil er, wie ſchon Anaxagoras geſagt, um alles zu begreifen, unvermiſcht ſeyn und mit nichts etwas gemein haben darf [1], alſo gegen jedes ſelbſt ſich als das Allgemeine, aller gleich Mächtige verhält. Was aber den Begriffen, das widerfährt auch den Urtheilen und Schlüſſen; denn wir haben geſehen, daß die Seele nicht bloß begreift, ſondern auch urtheilt und ſchließt. Auch die Urtheile und Schlüſſe alſo, die in der Seele unausgeſprochen ſind und ſtets nur auf das Einzelne ſich beziehen, werden zu wirklichen allgemeinen, z. B. daß nicht dieſes A ſondern A im Allgemeinen B zur Folge hat, erhoben.

Zweitens nun aber iſt zu bemerken, daß der Geiſt dieſe Wirkungen zunächſt nicht durch einen beſonderen Act, ſondern durch ſeine Gegenwart, durch ſein bloßes Daſeyn ausübt; es iſt nicht eine zufällige und vorübergehende, es iſt eine bleibende und von ſeinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zuſtandes (einer διάθεσις), ſondern vermöge ſeiner Natur ausübt, wie es die Natur (ἕξις) des Lichts iſt, die Farben der Körper, die eigentlich auch nur potentiâ ſind, zu wirklichen zu machen; denn ich beziehe hieher, was Ariſtoteles vom wirkenden Verſtande, freilich nur im Allgemeinen ſagt [2]. Denn wo wir uns von ihm durch nichts Neues in der Sache unterſcheiden können, müſſen wir um ſo mehr an der Methode feſthalten, die uns das Betrachten der Uebergänge und ein mehr förmliches Auseinanderhalten der Momente zum Geſetze macht. Der letzte Schritt hat uns alſo nicht weiter als bis zum natürlichen Verſtande und bis

[1] Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας (p. 57, 7 ss.), καὶ μηδενὶ μηθὲν ἔχειν κοινόν (58, 12). De An. III, 4.

[2] καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος (ὁ ποιητικὸς) νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. De An. III, 5. — Ueber den Unterſchied zwiſchen διάθεσις und ἕξις vergl. man. Categor. VI. — Metaph. VIII, 5 (p. 172, 19 ss.) iſt der ἕξις entgegengeſetzt, was παρὰ φύσιν iſt.

zur gemein- d. h. allgemein verſtändigen Erkenntniß der Dinge geführt. Zum bloß natürlichen Verſtande, weil der Geiſt hier nur ſeiner Natur nach wirkend iſt, zur allen Menſchen gemeinen, in jedem vorausgeſetzten Erkenntniß, weil hier noch nicht der individuelle Geiſt als ſolcher wirkt, die Individualität alſo auch keinen Unterſchied machen kann. Gegen das in der Seele liegende potentielle Wiſſen muß das hier entſtehende ſchon für actuelle Wiſſenſchaft gelten. Aber zu der frei erzeugten Wiſſenſchaft verhält ſie ſich wieder als vorausdaſeyende (προϋπάρχουσα) und als potentielle Wiſſenſchaft.

Wir werden alſo auch nach dieſer und über ſie die erworbene Wiſſenſchaft ſetzen, an welcher der Wille Theil hat, wie ſchon daraus erhellen würde, daß dieſe Wiſſenſchaft ſtets nur im Verhältniß, als die menſchlichen Zwecke, d. h. die Gegenſtände des menſchlichen Wollens, ſich erweiterten, zugenommen hat und gewachſen iſt. Und auch dieſe erworbene Wiſſenſchaft, die zu ihrer Vorausſetzung die natürliche Erkenntniß hat, wird ſich nur auf die ſinnliche Welt beziehen; denn nur des Dazwiſchengetretenen, wie wir es nach Ariſtoteles nennen können, will ſie ſich bemächtigen, und nur dianoetiſch, denkend wird der Geiſt in ihr ſeyn, aber nicht das Denken ſelbſt, dazu wird er erſt mit dem rein und ſchlechthin Intelligibeln; da jedoch in der Natur nichts Abſolutes, alles nur relativ iſt, wird auch die ariſtoteliſche Unterſcheidung des leidenden und des wirkenden Verſtandes kein ſchlechthin trennender Gegenſatz ſeyn können, ſondern es werden Stufen und Vermittlungen ſeyn. Gehen wir von dem Verſtande aus, der im tiefſten Sinne der leidende und in der intellectiven Seele iſt, ſo wird der ſeiner Natur nach wirkende Verſtand im Verhältniß zu demſelben actus ſeyn; aber inwiefern er nicht frei oder wollend, keiner Thätigkeit ſich bewußt, ſondern bloß ſeiner Natur gemäß wirkt, iſt er auch nur leidender Verſtand, wiewohl einer höheren Stufe oder Potenz, und wieder gegen dieſen verhält ſich der Wiſſenſchaft erweckende, frei hervorbringende als actus; aber ſoweit er an den natürlichen gebunden iſt und dieſen zur Vorausſetzung hat, werden wir auch ihn nicht von dem Leiden völlig freiſprechen können, und der ſchlechthin und bloß wirkende, der ſchaffende,

wird erſt der von aller Vorausſetzung, alſo von aller Materie wirklich geſchiedene (χωρισθείς) ſeyn können, der, wie Ariſtoteles ſagt, rein er ſelbſt iſt [1]. Aber wo wir jetzt ſind, da iſt deſſen Stelle noch nicht; denn es handelt ſich ja hier zunächſt nur um den Verſtand, der das Fremde, Dazwiſchengetretene ſich unterwirft, ſoweit alſo noch mit dem Materiellen zuſammenhängt (τῶν συνθέτων iſt, wie dieß anderwärts ausgedrückt wird [2]); dennoch, wenn nicht wirklich geſchieden, iſt derſelbe wenigſtens frei gegen alles Materielle und von ihm geſchieden ſeiner Natur nach (χωριστός, ein ariſtoteliſcher Ausdruck), und darum fähig, nicht nur das Materielle aller empfindlichen Eigenſchaften entkleidet nach der bloßen Quantität aufzufaſſen, alſo es mathematiſch zu begreifen [3], fähig, nicht allein von dem bloß Erſcheinenden zur Sache ſelbſt (zum Weſen) ſich zu erheben [4], ſondern, weil er hier als frei wirkend in ſeinem Weſen (reiner Actus) iſt, auch ſich ſelbſt mit dem Denken zu ergreifen [5].

Es kam darauf an, für alle einzelnen Ausſprüche des Ariſtoteles den Zuſammenhang zu zeigen, in dem ſich ihre Wahrheit erweiſt. Eines jedoch ſcheint noch Erläuterung zu fordern; einmal, daß Ariſtoteles ſagt: es bleibe dem dazwiſchen getretenen Fremden gegenüber der Verſtand nur als die mächtige Natur zu beſtimmen [6], und ebenſo, daß der Verſtand dem Vermögen nach das Intelligible iſt, wirklich aber oder der That nach nichts, eh' er es begriffen [7]. Allein was das Erſte betrifft, ſo

[1] S. die Stelle in der zwanzigſten Vorleſung.

[2] Metaph. XII, 9 (pag. 255, 27).

[3] τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα, de Anim. III, 4 (p. 58, 7), bekannter ariſtoteliſcher Ausdruck für das Mathematiſche.

[4] τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα (ebenfalls bekannter Ausdruck für den oben bezeichneten Unterſchied), ἀλλῳ (ἢ τῷ αἰσθητικῷ) ἤ τοι χωριστῷ κρίνει. Ibid. (p. 58, 5).

[5] καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε (ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ) δύναται νοεῖν. Ibid. 4 (p. 57, 27 coll. 26).

[6] (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει) ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. Ib. 4 (p. 57, 10 ss.).

[7] ὅτι δυνάμει πως ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς· ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ. Ib. 4 (p. 58, 17 ss.).

verhält ſich in Wahrheit, ſolange das Fremde nicht von ihm durchdrungen iſt, der Verſtand gegen dieſes als die bloße Macht des Begreifens, wie das Licht, wenn der dazwiſchen getretene Mond es verhindert, auch die bloße Macht iſt, die Erde zu beleuchten, aber darum nicht aufhört in ſich purus actus zu ſeyn, und was das Andere, ſo iſt unter Vermögen hier nicht eine Möglichkeit zu verſtehen, die im Actus aufhört Möglichkeit zu ſeyn, ſondern eine Macht, die auch im Actus und nach demſelben nicht aufhört Macht zu ſeyn, wie Ariſtoteles ſagt, daß der Verſtand, wenn er frei wirkt und wirklich wiſſend geworden iſt, auch dann auf gewiſſe Weiſe Macht iſt [1], nämlich in ſeiner Superiorität über die bloß zufällige Wirklichkeit ſich behauptet, in der Berührung mit dem Objekt ſelbſt nicht bis zum Objekt herabſinkt, in der Berührung mit dem Materiellen frei von ihm als *χωριστὸν* und über ihm als Subjekt (im früher erklärten Sinn) ſtehen bleibt. Es iſt alſo hier überall nicht von der Möglichkeit die Rede, in welcher z. B. das Samenkorn iſt, unter beſtimmten Umſtänden ſich zur Pflanze zu entwickeln, ſondern von der, in welcher ſich befindet, wer die Macht hat etwas hervorzubringen [2]. Zum Ueberfluß hat Ariſtoteles anderweitig erklärt, in welchem Sinn er ſich des Worts mächtig bedient. Wer die Macht hat ſich zu ſetzen, wird nicht immer ſitzen, er hat auch die Macht zu ſtehen. Die Macht für das eine ſchließt die für das andere ein. Es kann einer die Macht haben zu reden, und nicht reden, und die Macht nicht zu reden, und doch reden. Das eine wenn es zur Wirklichkeit

[1] Ibid. 4: *ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται, ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως· οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν* (hier nämlich iſt er die Macht vor allem Actus, dort die Macht, die den Actus überdauert). Was das „alles Werden" im Anfang der Stelle betrifft, ſo iſt das ariſtoteliſche Ausdrucksweiſe, daß das Erkennende im Erkennen das Erkannte iſt, ſo de An. III, 8 in.: *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά;* und überhaupt lehrt er: *Τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*, III. 7 in.

[2] *Τὸ οἰκοδομῷ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναι ἔστιν οἰκοδομεῖν.* Metaph. IX, 3 (p. 178, 3 ss.):

kommt (ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια[1]), macht nicht das andere unmöglich, d. h. auch dann bleibt, was die Macht des einen war, die Macht auch des Gegentheils. Anders weiß ich wenigstens den Aristoteles nicht zu verstehen, dem ich unmöglich eine Tautologie zuschreiben kann, wie die, welche nach der andern Erklärung herauskommt[2].

So viel also gelegenheitlich zur Erklärung eines aristotelischen Ausdrucks. Das zuletzt Vorgetragene im Allgemeinen aber enthält in Kürze die vollständige Theorie des natürlichen Erkennens. Denn auch die erworbene Wissenschaft muß zu diesem gerechnet werden, weil sie ganz von ihm sich herleitet. Der Mensch, indem der Geist nicht frei von der empfindenden, natürlich urtheilenden, schließenden Seele, also nicht in seinem eigenen esse ist[3] — der natürliche Mensch, wie der Ausdruck ἄνθρωπος ψυχικὸς, dessen sich das Neue Testament bedient, richtig übersetzt worden, weiß nichts von Gott; angenommen aber, es sey ihm von außen irgendwie eine Kenntniß Gottes geworden, so könnte er wohl durch eine analoge Anwendung der für das Natürliche gegebenen Erkenntnißmittel, er könnte mit denselben Prämissen und derselben Art zu schließen, die für die sinnliche Welt Gültigkeit hat, auch das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Dieß war in der That die Verfahrungsweise der ehemaligen Metaphysik, oder des Theils derselben, der die natürliche Theologie genannt wurde, wie dieß ein billiger Beurtheiler der älteren sowohl als der kritischen Philosophie, der ehrenwerthe Garve[4] richtig

[1] Metaph. ibid.

[2] Ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον· λέγω δ' οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι τοὑτῳ, ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. Ibid. p. 179, 2 ss. Das οὐδέν im ersten Satze so allgemein gesetzt, wie es gesetzt ist, wenn man es nicht durch das οὐ λέγεται κ. τ. λ. beschränkt, also auf dieses bezogen denkt, wäre sinnlos. Der zweite Satz ist hier beigefügt, weil in ihm das ἐνδεχόμενον und das δυνατὸν καθῆσθαι unterschieden sind. Zu ersterem, der bloßen Möglichkeit des Sitzens, gehört auch ein Sitz, sowie die aufrechte Gestalt, da das Thier entweder nur liegen, oder nur liegen und stehen kann.

[3] οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐστίν.

[4] Zu der von ihm übersetzten Ethik des Aristoteles I, S. 214.

und naiv zugleich ausgedrückt hat, wenn er ſagt: „Ueberhaupt iſt dieſer Metaphyſik die überſinnliche Welt von der ſinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andere Weiſe getrennt, als der uns unſichtbare Theil dieſer ſinnlichen Welt von dem uns ſichtbaren getrennt iſt. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß unſerer Erdkugel zur Kenntniß des Saturnus übergehe, iſt kein anderer, als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt geſehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derſelben vorherging, was nach ihr ſeyn wird, und was über dieſelbe erhaben iſt". Da hat nun aber Kant den großen Strich dazwiſchen gemacht, das Blendwerk aufgedeckt, mit dem die natürliche Erkenntniß ſich ſelbſt täuſchte, indem ſie ſich ins Uebernatürliche fortſetzen wollte, oder wie Kant ſagt, überfliegend, tranſcendent wurde. Was J. G. Hamann in Bezug auf Sokrates, aber offenbar ſchon geleitet von kantiſchen Mittheilungen geſagt hat, drückt das wahre Reſultat von Kants Kritik des natürlichen Erkennens auf eine Weiſe aus, wie dieſe ſelbſt es nicht vermochte: „Das Samenkorn unſerer natürlichen Weisheit muß verweſen, in Unwiſſenheit vergehen, damit aus dieſem Tode, aus dieſem Nichts das Leben und Weſen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeſchaffen werde".

Wir haben im Anfang gegenwärtiger Vorträge dieſe Metaphyſik erſt zum Ausgangspunkt genommen [2], ſofort aber ſie für eine künſtliche und gemachte Wiſſenſchaft (disciplina spuria et factitia) erklärt. Darin konnte ein Widerſpruch zu liegen ſcheinen. Allein es war mit dieſem Urtheil die Metaphyſik darum nicht für ein bloß zufälliges Erzeugniß erklärt. Denn auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens iſt auch ſie ſelbſt ein natürliches Erzeugniß, und dieſer Verſuch, mittelſt der bloß natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft (als Vermögen zu ſchließen) ins Ueberſinnliche ſich zu erheben, war und iſt auch noch jetzt der unvermeidlich erſte; und da kein Lehrer der Philoſophie den, welchen er in der Vernunftwiſſenſchaft unterweiſen will, anders

[1] Sokratiſche Denkwürdigkeiten, S. 51.
[2] in der eilften Vorleſung.

als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und außerdem jede Vorbereitung zur wahren Wissenschaft nur im Entfernen und Hinwegschaffen des unächten Wissens bestehen kann: so wird die natürliche Einleitung zur Philosophie, über die sich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufstellen irgend einer wahren Theorie, z. B. wie noch immer einige sich einzubilden scheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und außer aller Philosophie eine solche möglich), sie wird nur in der Kritik jener dem natürlichen Menschen allein möglichen Wissenschaft bestehen können, und es hat insofern Kants Werk auch von dieser Seite (der didaktischen) bleibende Bedeutung.

Für den weiteren Verlauf nun aber ist durch die vorgetragene Erkenntnißtheorie Folgendes gewonnen. Das Ich, in das wir uns jetzt ganz einschließen (es ist das einzige Princip unserer ferneren Entwicklung), das Ich, das in jedem Menschen ist, und an dessen Stelle jeder sein eignes denken mag, wir haben dieses jetzt frei gegen das „dazwischengetretene Fremde", und desselben mächtig durch die Erkenntniß. Der Wille, der sich selbst hat, findet er sich auch von der Natur beschränkt in Ansehung der Mittel (denn nicht jedes dient zu jedem), so ist er dagegen frei in Ansehung der Zwecke, oder, da vieles selbst wieder nur als Mittel erstrebt wird, frei in Hinsicht des letzten und eigentlichen Zwecks, welcher dem einmal sich selbst besitzenden kein anderer seyn kann, als sich in seinem Seyn, und da dieses, wenn nur in Leiden und Entbehrungen bestehend, vor dem Nichtsseyn nichts voraus hätte, im Wohlseyn, d. h. im Vollgenuß seines Seyns, zu erhalten (denn darüber, daß Wohlseyn ihm der letzte Zweck, verlohnt es sich nicht der Mühe umständlich zu seyn). Zugleich wissen wir aber nun den Menschen von Seiten des natürlichen Verstandes hinlänglich ausgerüstet, um alles, was näheren oder entfernteren Bezug hat auf den letzten Zweck, als solches zu erkennen und zu unterscheiden, dieser Einsicht gemäß zu benutzen und seinem Willen dienstbar zu machen, d. h. als Materie desselben zu behandeln.

Hiebei begegnet aber das Ich alsbald gewissen Schranken, von denen nicht gleich zu sagen ist, wo sie herkommen. Nur dieß leuchtet

sofort ein, daß sie nicht von der Sinnenwelt herkommen können, auch nicht von Gott; denn von diesem ist das Ich los, nach der Voraussetzung; auch nicht von den Menschen, sofern sie sinnliche Wesen; es bleibt also nur, daß sie von den Menschen kommen, sofern sie eine intelligible Seite haben und intelligible Wesen sind. Der Mensch, mit dem wir uns bis jetzt beschäftigten, ist der einzelne; als einzelner hat er seine Stelle in der sinnlichen Welt; allein wir können nicht anders als annehmen, daß jeder Mensch außer der Stelle, die er in der sinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligibeln habe. Der Mensch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir sagten, daß sie dem ganzen Seyenden gleich ist. Aber nicht diese ganze Möglichkeit ist durch den einzelnen erfüllt. Er läßt also unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllt außer sich. Diese Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee ist, haben unter sich ein solches Verhältniß, daß je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und so die eine nicht seyn könnte ohne die andere, und wenn diese nicht zum Seyn zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne, durch den diese erfüllt ist) keinen Anspruch auf dasselbe hätte. Dieß ist also eine intelligible Ordnung, die älter ist als die wirklichen Menschen, und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt, also auch in dieser fortdauert und dem selbst- und eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt, keinem verstattet das Maß des ihm zustehenden Rechts zu überschreiten, und dadurch jedem erst möglich macht zu wollen. Soweit ist völlig gleicher Anspruch auf Seyn und Wohlseyn; aber wo wäre überhaupt Ordnung, und wie sollten die Möglichkeiten sich gegenseitig ergänzen ohne Unterschiede, also ohne Ungleichheit? Es fragt sich also zunächst, von welchem Belang diese Ungleichheit sey, und worauf sie beruhe.

Hier müssen wir uns abermals erinnern, daß das, woraus der Mensch geschöpft und genommen ist (a°), nicht einer einzelnen Art von Dingen, sondern dem ganzen Seyenden gleich ist, also auch alle vermöge desselben mögliche Stufen und Unterschiede in sich, nur in eminenter Potentialität enthält, so daß, wenn es zur Verwirklichung dieser

Möglichkeiten kommt, hier, wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigſten bis zur höchſten, erſcheinen müſſen, alſo eine Stufenfolge entſteht, deren Glieder von verſchiedenem Werth ſind, je nachdem ſie von dem Letzten, das Zweck iſt, näher oder weiter abſtehen. In der Natur gilt der Menſch als Zweck, aber der Menſch iſt hier nicht der einzelne, es iſt der Menſch in der Idee, welchem nicht der einzelne, ſondern nur die Geſammtheit völlig entſpricht. Zweck alſo kann auch nur noch dieſe, die Geſammtheit, ſeyn, für die nicht alle von gleichem, ſondern nur von höherem oder geringerem Werth ſeyn können, je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkt genommen, d. h. je mehr in ihnen das Gemeinſame lebt, oder je mehr ſie bloß für ſich, für ihre individuellen Zwecke, für die eigene Erhaltung thätig ſind. Gehoben und geadelt iſt jeder in dem Verhältniß als er der Geſammtheit dient. Der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern ſtehend, iſt ſtolz in dieſem Gefühl der Gemeinſchaft, als deren Glied er ſich weiß; er dient, der Feldherr herrſcht, aber auch dieſer iſt nur Mittel, nicht Zweck, und im Allgemeinen kann man ſagen: derjenige herrſcht am meiſten, der am meiſten dient. Im natürlichen Lauf der Dinge dienen die früher Lebenden den nachfolgenden Geſchlechtern; die Nachkommen genießen des Schattens der Bäume, welche die Väter nicht ohne Mühe gepflanzt und herangezogen haben; die ſpätere Zeit erfreut ſich der Wahrheit, die eine frühere unter Kämpfen, Mühen und ſelbſt Schmerzen aller Art errungen. Niemand beklagt ſich darüber, daß ſein Thun ſpäter Lebenden zu gut kommt, und nicht erniedrigt fürwahr würde ſich fühlen, ſondern erhöht, wer berechtigt wäre, nicht ſich ſelbſt, ſondern dem Ganzen ſich geboren zu achten (non sibi sed toti natum se credere mundo).

Man kann es als ein menſchliches Gefühl anerkennen den Wunſch, daß alle Menſchen auf gleicher Höhe ſtünden; aber es iſt ein vergebliches Bemühen, dieſe Unterſchiede aufzuheben, die ſich nicht erſt aus der Welt der Freiheit herſchreiben, die ſchon in der intelligibeln Welt vorgeſehen und hypothetiſch durch die Idee vorherbeſtimmt waren, dieſe

Ungleichheit zu tilgen, die nicht von Menſchen gemacht, die von einer Ordnung herkommt, welche über dieſe Welt hinausreicht, und die Folge jenes großen Geſetzes alles Seyenden iſt, nach welchem nicht nur kein Staat, wie Ariſtoteles ſagt[1], ſondern keine Art von Gemeinſchaft aus lauter Gleichen (ἐξ ὁμοίων) beſtehen kann, ſondern nur aus Weſen, die der Idee, alſo dem innern Werth nach voneinander verſchieden ſind (ἐξ εἰδει διαφερόντων), es keine Art von Ordnung möglicher oder wirklicher Dinge geben kann, in der nicht von Geburt an eines von dem andern auf die Weiſe abſteht, daß das eine herrſcht, das andere beherrſcht wird[2]. Dieſes Geſetz, das Ariſtoteles als ein allgemeines, als ein Naturgeſetz ausgeſprochen, iſt die Macht, die jeder empfindet und auch nicht wollend verehrt, die Macht, die jedem das Seine (suum cuique) zutheilt, jedem die Stelle anweist, welche in dieſer Welt zu erfüllen ſein angeborenes, natürliches Recht iſt, das zu überſchreiten ihm ſelbſt verderblich iſt, und welches zu achten oder nicht zu achten ebenſowenig in des andern Belieben ſteht; geboten iſt ihm vielmehr, jeden an der Stelle, für die er beſtimmt[3] und für welche er daher Zweck iſt, auch als Selbſtzweck, für dieſe Stelle auch den Willen gelten zu laſſen, vermöge deſſen er ſich ſelbſt will: geboten, denn nicht vom Menſchen ſtammt jenes Geſetz, und nicht entzieht er ſich ihm, indem er ſich von Gott unabhängig macht, im Gegentheil eben dadurch, daß er auf die Seite des andern (des Seyenden) getreten, macht er dem Geſetz ſich unterthan, das dem von Gott nicht

[1] Polit. II, 2. Die Kapitel der Politik ſind nach den am Rande des Sylburgſchen Textes ſtehenden römiſchen Zahlen bezeichnet, die ſich, ſcheint es, auf die Zwingerſche Ausgabe beziehen.

[2] *Τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἐνια διέστηκε, τὰ μὲν εἰς τὸ ἄρχεσθαι, τὰ δ' εἰς τὸ ἄρχειν.* Polit. I, 5. Wie Ariſtoteles hier ſagt, jenes Verhältniß gehöre zu dem Wohlthätigen, ebenſo ſagt er: dem einen frommt Sklave, dem andern Herr zu ſeyn. Polit. I, 2. Vgl. I, 5. — Ueber das urſprüngliche Organiſche der Geſellſchaft vgl. 1. Cor. 12, 12. 14. 15—26.

[3] — humana *qua parte locatus es* in re (disce), der bekannte Ausdruck des Perſius.

wissenden eine selbstständige, selbst thronende, von Gott unabhängige, gleich ihm (eigentlich statt seiner) über den Menschen erhabene Macht erscheint und die Quelle des natürlichen, „allen gemeinen Rechts“ ist, des Rechts, das „der wirklichen Gemeinschaft und jeder Uebereinkunft zwischen Menschen voraus“, nicht erschlossen und nicht eingesehen durch den Verstand, von selbst allen sich empfindlich macht, des Rechts,

Das nicht von heut' noch gestern, sondern allezeit
Da ist und lebt, und niemand weiß, von wann es kommt,

bekanntlich Worte der Sophokleischen Antigone, die auch Aristoteles nicht unerwähnt gelassen an der Stelle, wo er von einer allgemeinen Ahndung des Menschengeschlechtes spricht, der Ahndung einer Macht, die vor und unabhängig von jedem Vertrag zwischen Menschen Recht und Unrecht bestimmt.[1] Diese selbe Macht aber, inwiefern sie thatsächlich sich offenbart, war dem griechischen Alterthum als Dike gefeiert, die nach dem alten Spruch, dessen Platon in den Gesetzen erwähnt, stets im Gefolge des Zeus erscheint, an deren Unverletzlichkeit die reine, aber nun dem Tod geweihte Antigone, die früher das ewige Recht angerufen hatte, vom tragischen Chor erinnert wird[2], und deren plötzliches Hervortreten in ungewöhnlichen menschlichen Geschicken auch die gemeine Volksmeinung mit Schrecken wahrzunehmen glaubt[3].

[1] Rhetor. I, 13: *ἐστι γὰρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ, μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους φαίνεται λέγουσα κ. τ. λ.* In dem *μαντεύονται* liegt, daß es nicht von dieser Welt ist und nicht im Verstande liegt.

[2] Im Trotz fortschreitend bis zum Ziel
Bist du an Dikes hohem Thron
Gewaltig angestoßen, Kind!

Demosthenes in der Rede gegen Aristogiton sagt von der Dike: *ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τοῦ Διὸς θρόνου φησὶ καθημένην.* I, p. 69 (Bekker). Hesiod. Op. et Dies v. 248 (ed. v. Lemiep): *Ὦ βασιλῆες, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθαι καὶ αὐτοὶ τήνδε δίκην.* Sophokles Oed. Col. v. 1384: *Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.*

[3] Man vergl. die von der Apostelgeschichte (28, 4) aufbehaltene Rede der Einwohner von Malta: *ὡς δὲ εἶδον κρεμάμενον τὸ θηρίον (τὴν ἔχιδναν) ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Παύλου, ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους: πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν.*

Hier ist es, wo auch Kant die der theoretischen Vernunft gesetzte Grenze überschreitet; als sittliches Wesen ist der Mensch der intelligibeln Welt nicht entlassen, und was für jene (die theoretische) ein außerhalb ihres Gebietes Liegendes ist, ist es nicht ebenso für die praktische Vernunft: Vernunft ist diese; denn auch sie hat zum letzten Inhalt das rein Intelligible, das Seyende; praktisch ist sie, weil eben dieses Intelligible dem selbst- oder eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz aufgelegt und Unterwerfung von ihm heischt. In diesem Sinne also ist das Sittengesetz auch Vernunftgesetz zu nennen; weil es nämlich das Gesetz ist, das sich von der intelligibeln Ordnung herschreibt, durch das also das Intelligible auch in der Welt ist. Wenn indeß an einer Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft Kant vom Gewissen sagt: „wir werden durch dasselbe eines von uns selbst unterschiedenen, aber doch uns innigst gegenwärtigen Wesens inne", und nach „Wesens" als Erläuterung beisetzt: „der moralischen gesetzgebenden Vernunft", so können wir zwar diesem Zusatz nicht entgegen seyn, wenn er den Gedanken, jenes Wesen sey Gott, abwehren soll (denn in Kants wissenschaftlichem und sittlichem Charakter ist die behauptete Autonomie der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott, einer der tiefsten, und was auch seichte Halbwisser dagegen vorbringen mögen, verehrungswerthesten Züge[1]; dagegen aber müßten wir uns verwahren, daß jenes Wesen die menschliche Vernunft sey, wie der unglücklich gewählte Ausdruck Autonomie zu sagen scheint: es ist nicht diese, es ist die in dem Seyenden selbst wohnende Vernunft, die (allerdings als autonomische, d. h. die ihr Gesetz nicht von Gott erhält) sich den Willen unterthan macht; und was in der theoretischen Vernunft nur als Ruhendes (als Objekt reiner Contemplation) ist, ist gegen den Willen, der sich selbst Zweck ist, praktisch, d. h. wirksam, geworden; auch nicht an die menschliche Vernunft, sondern lediglich an den Willen

[1] Wie wichtig es ist, daß Kant die Moral „secularisirt" hat, wird die spätere Ausführung zeigen. Ein Franzose rühmt es von Pascals Provinciales: „elles ont beaucoup fait, pour seculariser l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique."

wendet ſich dieſe intelligible Macht, und nicht Vernunft, ſondern Gewiſſen wird das Bewußtſeyn derſelben genannt, Gewiſſen, um das Beſtändige, immer Wiederkehrende dieſes Wiſſens, das nimmer Ablaſſende, noch Ermüdende der Macht, mit der es wirkt, auszudrücken.

Es geht alſo (dieß iſt das Endergebniß unſerer letzten Betrachtungen), es geht der wirklichen oder äußern Gemeinſchaft zwiſchen Menſchen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatſächlichem Seyn alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Geſetz überginge, d. h. ebenfalls thatſächliche Exiſtenz erhielte, und als eine Macht erſchiene, nicht bloß im Menſchen, d. h. in ſeinem Gewiſſen, ſondern auch außer ihm, wenn nicht alſo in dieſe Welt eine mit thatſächlicher Gewalt bewaffnete Verfaſſung einträte, d. h. eine ſolche, in der Herrſchaft und Unterwerfung ſtattfindet. Dieſe äußere mit zwingender Gewalt ausgerüſtete Vernunftordnung iſt der Staat[1], der materiell genommen eine bloße Thatſache iſt und auch nur eine thatſächliche Exiſtenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Geſetz, das nicht von dieſer Welt, noch von Menſchen iſt, ſondern ſich unmittelbar von der intelligibeln Welt herſchreibt[2]. Das zur thatſächlichen Macht gewordene Geſetz iſt die Antwort auf jene That, durch welche der Menſch ſich außer der Vernunft geſetzt hat; dieß die Vernunft in der Geſchichte.

[1] Im Staat lebt man κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθὴν, ἔχουσαν ἰσχύν: Ausdrücke des Ariſtoteles Ethic. Nic. X, 9 (p. 189, 28). Letzterem gleich im Folgenden entſprechend: δύναμις ἀναγκαστική.

[2] Gleichwie dieſe intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne deſſen Willen in der Welt iſt, ſo iſt ſie auch die von ſelbſt ſich einführende dadurch, daß ihr natürliches Daſeyn in der Familie gegeben iſt (die väterliche Gewalt).

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Das Gebiet also, das wir jetzt betreten, ist das der praktischen Philosophie, und ich befinde mich in dem Theil meines Vortrags, welcher leicht der bedenklichste scheinen könnte; schon weil er dasjenige betrifft, was auch unabhängig von aller Wissenschaft jedem das Nächste und Angelegenste scheint, und worüber darum jeder ohne Bedenken sich ein Urtheil zuschreibt, zumal aber weil wenige begreifen werden, daß dieser Gegenstand, der so vielen der höchste ist und der den ganzen Umfang eines menschlichen Geistes allein ausfüllen zu können scheint, daß dennoch auch dieser im Zusammenhang gegenwärtiger Vorträge nicht um seiner selbst willen erscheinen und demgemäß behandelt werden kann, vielmehr an ihm allein oder doch vorzugsweise hervorgehoben wird — nicht was an ihm festhält, sondern was über ihn hinaustreibt.

In der That nun aber sehen wir das Ich — wie bemerkt, das einzige Ueberbliebene, woran sich eine fernere Entwicklung anknüpfen läßt — wir sehen das Ich in Folge des Gesetzes verlustig alles dessen und völlig abgekommen (déchû) von dem, was es gewollt, vom für-sich-, vom nur Er selbst, vom wirklichen absolut, d. h. von allem frei Seyn, worin es nichts mit irgend etwas anderem gemein hätte (ein ἀμιγὲς im Sinn des Aristoteles) und nur sich selbst Gesetz wäre, wogegen es sich nun umfangen fühlt vom Gesetz, das sich seinem Willen als ein nicht gewolltes auferlegt, umfangen vom Allgemeinen, und nicht mehr sein selbst, sondern einer andern und fremden Gewalt, wovon die Folge im Ich keine andre seyn kann, als Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz und Streben sich vom Gesetz zu befreien und den eignen Willen

zu haben: Einer gelüstet wider den andern. Der ἀρχόμενος will der ἄρχων ſeyn. Dieſes iſt die nothwendig andere Seite der Sache, die ebenſowohl beachtet und erkannt ſeyn will, als von der andern die Heiligkeit des Geſetzes.

Die Befreiung vom Geſetz könnte zunächſt eine bloß thatſächliche ſeyn, einfache Uebertretung, der, weil auch nach dem Geſetz das Ich unbedingt Herr ſeines Thuns bleibt, nichts widerſtände, wäre nicht, dieſer Welt von bloß thatſächlicher Exiſtenz gegenüber, das Geſetz ſelbſt auch zur thatſächlichen Macht geworden, durch welche deſſen Erfüllung auch unabhängig vom Willen verbürgt iſt, die innerlich auferlegte Verpflichtung als äußerlich zwingende Gewalt (δύναμις ἀναγκαστική) erſcheint. Dieſe der bloß thatſächlichen Losſagung vom Geſetz gewachſene, wenn nicht immer ſie verhindernde, doch ſie rächende, und dadurch einſchränkende, ſelbſt als thatſächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft iſt, wie wir bereits geſehen, der Staat.

Ich zweifle zwar nicht, es werde eben dieſe thatſächliche Macht den meiſten Anſtoß gewähren, weil ſie die individuelle Freiheit zum voraus unterdrücke, noch eh' ſie ſich äußern könne. Denn das ſtehet den meiſten feſt, und iſt eine auch durch Kant begünſtigte Meinung, daß das Geſetz für ſich den Menſchen frei mache, weil es allerdings nur an ein moraliſches Weſen ſich richten kann; aber indem es jeden an ſeinem Theile verantwortlich macht für die Verwirklichung der Gemeinſchaft, während für dieſe keiner etwas thun kann; es ſey denn, daß alle ſie wollen, und zwar nicht Einmal wollen, ſondern immer wollen und gar nicht anders als wollen können, inſofern hat der Einzelne keine Freiheit weder für noch gegen das Geſetz zu handeln, wenn es nicht allen unmöglich gemacht iſt dagegen zu thun; nicht für, denn da wäre er das Opfer ſeiner geſetzlichen Geſinnung, nicht gegen, denn wüßte er, daß alle andern ihm ſpäter wie er ihnen thut, ſo wäre ſeine Handlung ſimulos. Und gleichwie ich das Geſetz zu beobachten gehindert bin, wenn es nicht alle beobachten, ebenſo kann ich auch nicht ausüben, was mir zuſteht, z. B. mich von etwas zum Herrn zu machen, wenn nicht alle es anerkennen. Es iſt alſo offenbar, daß

vermöge des bloßen Gesetzes der Mensch vielmehr unfrei seyn würde, und das Individuum überhaupt erst frei ist, wenn unabhängig vom Willen des Einzelnen und demselben zuvorkommend die Gemeinschaft schon besteht. Dieses thatsächliche, d. h. von der Vernunft und also auch dem Gesetz unabhängige Vorhandenseyn der Gemeinschaft ist also ein praktisches Postulat der Vernunft selbst, eine Voraussetzung, ohne welche das Gesetz gar kein Verhältniß zum Einzelnen als solchen hätte, und wodurch dem Individuum eine Gesinnung erst möglich gemacht wird. Man pflegt zu sagen, der Staat, oder, wie Kant näher bestimmt, die juridische Gesetzgebung sey gleichgültig gegen die Gesinnung: man würde richtiger sagen, sie betrachtet sich als die Voraussetzung, ohne welche Gesinnung unmöglich wäre, sie kann nicht fordern, was durch sie erst möglich wird. Hierin, ebenso wie darin, daß er das Verbrechen a priori als unmöglich annimmt und nur dem augenscheinlichen Beweis zugibt, daß es begangen worden, zeigt der Staat das richtige Gefühl seiner Bedeutung, ebenso wie der Einzelne, wenn er von der bloßen Gesetzlichkeit der Handlungen nicht sofort auf die Gesinnung schließt, und keinem als besondere Tugend anrechnet, wenn er weder an der Person noch am Eigenthum eines andern sich vergreift: wie, sage ich, auch der Einzelne dadurch eine Ahndung des wahren Verhältnisses zu erkennen gibt. Denn das ist die erste Wirkung der thatsächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur Person erhebt. Vor und außer dieser Ordnung gäbe es Individuen, aber keine Person. Person ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen. Außer der thatsächlich-bestehenden, rechtlichen Ordnung aber gäbe es keine Zurechnung, und wäre der Einzelne unverantwortlich. Krieg aller gegen alle ist nach Hobbes der natürliche, dem Staat vorausgehende Zustand; daß er nicht in der Wirklichkeit vorausgegangen, dafür war gesorgt. Aber daß in einem solchen Zustand weder sittliche Freiheit noch Zurechnung oder Verantwortung ist, bedarf des Beweises nicht. Daß der Einzelne sittlich frei und Person erst durch den Staat ist, dafür zeugt dieser selbst auch dadurch, daß wer immer gegen sein Gesetz sich vergangen, am meisten wer gegen ihn selbst sich empört und

so außer dem Staat gesetzt hat, daß jeder solcher ihm aufhört Person zu seyn, der Ausübung seiner Freiheit, nach Umständen seiner persönlichen Existenz (für diese Welt) ganz beraubt wird.

„Der Mensch, der in den Staat eintrete, opfre seine natürliche Freiheit auf", so sagt man; aber das Gegentheil vielmehr geschieht, nur im Staat findet und erlangt er die wirkliche Freiheit. Damit schwindet zugleich ein anderer Wahn; denn wie sollten ohne Freiheit die Individuen sich bereden, eine freiwillige Uebereinkunft, einen Vertrag schließen, der den Staat zur Folge hätte? Diese Lehre vom ursprünglichen Vertrag bietet freilich auch von andern Seiten zu viele, unter anderm schon von David Hume dargelegte Undenkbarkeiten dar, als daß ein Mann von einigem Scharfsinn auf einen solchen Vorgang die Erklärung des Staats bauen könnte. Aber man findet dennoch nützlich, den Staat zu betrachten, *als ob* er auf eine solche Weise entstanden wäre, und z. B. kein bestehendes Recht gelten zu lassen, von dem nicht anzunehmen sey, daß jeder darein gewilligt haben würde, vollends aber kein neues Gesetz und keine Einrichtung entstehen zu lassen, wozu nicht, wie sie sagen, die Gesammtheit, eigentlich aber *jeder einzelne* seine Zustimmung gegeben habe. Da das Letzte unmöglich ist, so führt dieß geraden Wegs zu der Einrichtung, die den Einzelnen vielmehr der drückendsten Tyrannei, dem Willen einer zufälligen Mehrheit unterwirft, einem Despotismus, welcher dadurch schlecht verhüllt ist, daß der Einzelne nicht als verpflichtet wie ehmals, sondern als berechtigt erklärt wird. Einen solchen Staat nennen sie den Vernunftstaat, wo aber unter Vernunft nicht die objektive, in den Dingen selbst wohnende, die z. B. natürliche Ungleichheit fordert, sondern offenbar die Vernunft des Einzelnen gemeint ist, was nämlich diesem zusagt und genehm ist. Daß sie den Staat von dieser menschlichen, subjektiven Vernunft herleiten, sieht man ja daraus, daß sie Staaten und Verfassungen *machen* zu können glauben und zu diesem Ende selbst Verfassung gebende Versammlungen zusammenrufen. Schlecht genug freilich sind die Versuche abgelaufen, und die vollkommene Vergeblichkeit aller seit mehr als einem halben Jahrhundert in dieser Richtung angestellten mußte endlich die Entschlossneren dahin bringen, die scheinbare Allgemeinheit,

dieſen Schein von Vernunft, völlig abzuwerfen, die reine unverhüllte Individualität und deren einzige und abſolute Berechtigung auszurufen, zu dieſem Ende über das bloß Geſchichtliche hinaus auch ins Uebergeſchichtliche greifend, alle Unterſchiede, auch die, welche die Sanction der Ideenwelt für ſich hatte, wie Eigenthum und Beſitz, wodurch zuerſt der Menſch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit ſich erhebt, die aber, weil Ausſchließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle dieſe, vornemlich aber „alle Obrigkeit und Gewalt“ aufzuheben, und damit jetzt gleich, ohne den Herrn zu erwarten, auf deſſen Ankunft das Chriſtenthum die arme blödſinnige Menſchheit vertröſtet, den Himmel auf Erden einzurichten [1].

Vernunft — ja, aber nicht die ſchlechte des Individuums, ſondern die Vernunft, welche die Natur ſelbſt, das über dem bloß erſcheinenden und zufälligen Seyn ſtehen bleibende Seyende iſt, die Vernunft in dieſem Sinne beſtimmt den Inhalt des Staats, aber der Staat ſelbſt iſt noch mehr, er iſt der Act der ewigen, dieſer thatſächlichen Welt gegenüber wirkſamen, d. h. eben praktiſch gewordenen Vernunft, ein Act, der wohl erkennbar, aber nicht erforſchlich iſt, d. h. nicht durch Nachforſchen ſich in den Kreis der Erfahrung hereinziehen läßt. Der Staat hat inſofern ſelbſt eine thatſächliche Exiſtenz. Von nichts ſo Seyendem aber iſt der Zufall auszuſchließen, der ja ſelbſt in der Natur die ewige Ordnung durchkreuzt, ohne ſie brechen zu können, der z. B. das Samenkorn, das zu völliger Entwicklung kräftiger Sonne bedarf, auf eine ſonnenloſe Stelle wirft, und dagegen das beſſer im Schatten gedeihen würde, der Sonne ausſetzt; der Zufall, der auf ähnliche Weiſe wohl auch über Menſchen verfügt, damit durch Ueberwindung des Zufalls eine wirkliche (nicht bloß eingebildete) ewige Beſtimmung ſich bethätige. Indem alſo die Vernunft thatſächlich Macht geworden, kann ſie das Zufällige nicht ausſchließen, und dieſes von ihr unzertrennliche Zufällige iſt der Preis, um welchen das Weſentliche, d. h. ſie ſelbſt, gewonnen iſt;

[1] Im Beſitz erhebt ſich der Menſch über das Materielle, als das nicht für ſich ſeyn kann, und nur da zu ſeyn ſcheint, um Theil eines andern Seyns zu ſeyn (man erinnere ſich hiebei an die Erläuterungen über das τὶ ἦν εἶναι des Ariſtoteles).

und wenig Verſtand der Sache ſcheint inſofern in Ausſprüchen zu liegen wie die bekannten: es müßte das thatſächliche Recht immer mehr dem Vernunftrecht weichen, und damit fortgefahren werden, bis ein reines Vernunftreich daſtehe, das, ſowie es gemeint iſt, in der That alle Perſönlichkeiten überflüſſig machen, dieſen Dorn im Auge des Neides hinwegſchaffen würde, welcher zu gewiſſen Zeiten bis in Regionen herab ſich verbreitet, wo man ihn nicht vermuthen ſollte. Denn nur dem Thatſächlichen gegenüber hat auch menſchliche Thatkraft Raum, und die Zeit, die es dahin gebracht, jenes völlig abgethan und entfernt hätte, könnte, wie es für die unſre von vermeinten Sprechern derſelben vorausverkündigt wurde, großer Männer entbehren; mit dem reinen Vernunftreich wäre das Paradies aller Mittelmäßigkeiten eröffnet. Meine Sache iſt es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen, ich wandle hier überhaupt einen einſamen Weg, und der immer einſamer werden muß, je näher er ſolchen Dingen führt, über die heutzutag jeder urtheilen, jeder mitreden zu können glaubt, wie Staat und Verfaſſung. Einen allem menſchlichen Denken zuvorkommenden Act der intelligiblen Welt aus bloßer Denknothwendigkeit (auf Treu und Glauben des Denkens) anzunehmen, wäre nur ſolchen zuzumuthen, die dieſer ganzen Entwicklung gefolgt ſind.

Uebrigens läßt eben jene thatſächliche Seite des Staats erwarten, daß dieſer Act eine geſchichtliche Seite hat, durch welche er den weniger Geübten zugänglich iſt. Das Geſetz der Gemeinſchaft nämlich iſt, wie wir geſehen, ein Geſetz für das Geſchlecht. Das Individuum iſt unvermögend, für ſich allein der Gemeinſchaft zu dienen. Es muß alſo erwarten und ſelbſt darauf dringen, daß das Geſetz wirklich ein Geſetz für das Geſchlecht werde, daß es eine vom Individuum unabhängige Macht ſey, wodurch erſt jedem einzelnen möglich wird, es in ſeinem Theile zu erfüllen. Denn auch der Begünſtigte (der zu den ἄρχουσι gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Ariſtoteles ſagt [1]), iſt darum nicht frei von den Unterworfenen, ſie müſſen ihm auch Zweck

[1] Εἰδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν. Polit. I, 5 (p. 6, 20).

seyn, und er ist für die Realisirung der Gemeinschaft verantwortlich. Die Frage ist demnach, wie das Gesetz vom Individuum hinwegzubringen sey, wie es als ein dem Geschlecht aufgelegtes und deßhalb als Macht erscheine, die vom Individuum unabhängig ist. Hiezu nun liegen die Mittel eben in jenem unabhängig von ihm schon gesetzten, von der Ideenwelt sich herschreibenden Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten [1], indem unter diesen leicht Einer mit Macht hinlänglich ausgerüstet sich finden wird, der die andern thatsächlich sich unterwirft. Dieß wird nicht mit Ueberlegung oder durch Uebereinkunft, es wird instinktmäßig geschehen. Die Herrschaft eines Einzelnen erst über die Familie, dann über den ganzen Stamm, dann über mehrere Stämme, wodurch ein Volk entsteht, ist die erste und älteste, die natürliche Monarchie. Soweit also läßt sich jener Act, durch den sich die Vernunftordnung verwirklicht, geschichtlich erklären und nachweisen. Von dieser natürlichen (bewußtlosen) Monarchie geht der Weg und zwar, wie es das Loos der Menschheit ist, durch den Gegensatz (durch republikanische Ideen) hindurch zur selbstbewußten Monarchie, die als Grundlage den Zwang, als Product die Freiheit hat, nicht umgekehrt, und so auch der entwickeltsten Gesellschaft gewachsen ist. Jene erste Monarchie kann nicht die sich selbst verstehende seyn. Denn da der Staat zu den Dingen gehört, die von Natur sind, und unabhängig von menschlicher Intelligenz entsteht, so wird schon darin liegen, daß er für alle von ihm Befaßten und Betroffenen (die Herrschenden selbst nicht ausgenommen) blindlings, unerkannter Weise, bloß thatsächlich beginnt, der Verstand aber erst nachkommt, der vollkommen begriffene und sich selbst begreifende Staat nur fortschreitender Weise erreicht wird, wobei also früher Momente der Staatsidee da seyn werden, ehe der Staat in seine wahre Bedeutung tritt. In dieser Folge selbst aber wird kein Zufall walten. Der Staat wird zur Idee, die über den aufeinander folgenden Formen schwebt, die sie philosophisch (a priori) enthält, so daß sie nicht, wie es sich trifft, sondern in vorherbestimmter

[1] S. oben S. 529 ff.

Folge hervortreten, aber die nun auch philoſophiſch zu erkennen, Sache der Philoſophie, und wohl insbeſondre der Philoſophie der Geſchichte[1] ſeyn wird.

Der Staat iſt es, ſagten wir, der dem Individuum eine Geſinnung erſt möglich macht; er ſelbſt aber fordert ſie nicht. Gerade indem er ſie nicht fordert, ſondern ſie nur möglich macht, ſich ſelbſt aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf ſich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwilligen, darum auch erſt perſönlichen Tugenden, z. B. daß einer billig iſt, d. h. ſein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt (ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον iſt, wie Ariſtoteles[2] ſagt), ſondern ſich lieber ſelbſt etwas entzieht, wenn er gleich das Geſetz zu ſeinem Beiſtand hätte; oder daß er tapfer iſt (denn Ariſtoteles erwähnt zwar auch die Tapferkeit unter den vom Staat gebotenen, weil das Geſetz jedem verbiete, ſeinen Poſten in der Schlachtordnung zu verlaſſen, ſich auf die Flucht zu begeben, und die Waffen wegzuwerfen[3]; Tapferkeit jedoch iſt nicht bloß eine Tugend des Schlachtfeldes, und dieſe gebotene Tapferkeit, die, wie bei den älteren Römern, keine Wahl hat als auszuhalten oder zu Haus am Leben geſtraft zu werden, iſt nicht nothwendig eine perſönliche); oder daß er wahrhaft iſt, ſeinem Verſprechen treu, auch wo er es zu halten nicht gezwungen werden kann, oder mittheilſam, wohlwollend, liebevoll: Tugenden, welche die bloße Vernunft nicht verſchreiben oder zuwegebringen kann, Tugenden, die rein perſönlich ſind und denen wir auch den Namen der geſellſchaftlichen geben können; denn mit ihnen erhebt ſich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinſchaft, welche wir die Geſellſchaft nennen werden. Inſofern iſt der Staat der Träger der Geſellſchaft; denn was Kant ſagt: die Freiheit müſſe Princip

[1] Der negativen Seite derſelben; vergl. unten S. 569, Anm. 1. Es iſt damit nicht geſagt oder gemeint, daß ſich die Idee des vollkommenen Staats jemals in Wirklichkeit darſtelle.

[2] Ethic. Nicom. V, 10 extr.

[3] Ibid. cap. I.

alles Zwangs und deſſen Bedingung ſeyn [1], davon iſt vielmehr das Gegentheil wahr; man müßte denn ſagen, auch der Zweck könne Princip heißen und Bedingung, unter welcher das, was nicht um ſeiner ſelbſt willen iſt, dennoch iſt. So jedoch hat es Kant nicht gemeint; dieß erhellt daraus, wie er jenen Grundſatz anwendet. — Der Staat ſoll Träger der Geſellſchaft ſeyn: er kann aber auch die Entwicklung der Geſellſchaft hemmen oder abſchneiden, wie umgekehrt von der Geſellſchaft der Verſuch ausgehen kann, den Staat zu ſchwächen oder ſich zu unterwerfen. Daraus ergeben ſich folgende Arten.

Der Herrſcher, der den freiwilligen Tugenden keinen Raum, der Geſellſchaft keine Entwicklung verſtattet, dem, in Kants Weiſe zu reden, die Freiheit nicht des Zwanges Zweck iſt, ein ſolcher iſt Deſpot; und wenn der Anfang der Geſchichte und der erſten großen Reiche im Morgenland ſeyn ſollte, und ferner wahr iſt, was Ariſtoteles ſagt, daß die aſiatiſchen Völker von Natur zur Knechtſchaft geneigter als die europäiſchen ſind [2], ſo war es nicht Zufall, daß die erſten Reiche Monarchien deſpotiſcher Art waren. Ebenſowenig war es zufällig, wenn die Aufgeweckteſten und Geiſtvollſten der Hellenen nach dem erſten, noch väterlichen Regiment erblicher Könige durch verſchiedene Zwiſchenſtufen (auch auf kurze Zeit eigenmächtig aufgeworfene Herrſcher) endlich, zumal nach dem glorreichen Ende der Perſerkriege, durch welche ſie nicht nur ſich ſelbſt des perſiſchen Jochs erwehrt, ſondern auch die Stammgenoſſen in Kleinaſien davon befreit hatten, zu jener Form entſchiedener Volksherrſchaft oder Demokratie fortgingen, bei welcher, wie man ſagen kann, der Staat völlig von der Geſellſchaft überwältigt, die Geſellſchaft ſich zum Träger (Grundlage) des Staats macht, dieſer den Fluctuationen derſelben preisgegeben und im Grunde und recht betrachtet ſo wenig mehr Staat iſt, als das deſpotiſch regierte Reich ein Staat heißen kann. Denn weder dem deſpotiſchen Herrſcher iſt es um den Staat zu thun (der ſucht nur ſich), noch der Demokratie, wo der Staat nur noch Werkzeug von Perſönlichkeiten iſt, worauf alle Demokratie

[1] Metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 242.
[2] Polit. III, 14 (p. 86, 22). VII, 7.

hinausläuft; um so unvermeidlicher, je größer der Reiz einer so erworbenen und bestrittenen Herrschaft, der freilich in Bauern-Demokratien nicht groß seyn kann, je mehr sie nur der Preis eines mächtigen Wollens und eines großen Talents ist. Denn in dem Verhältniß, als die Persönlichkeit, wird nothwendig auch das Talent befreit und ihm nach allen Richtungen freier Lauf und Bahn eröffnet, daß es nicht an der Spitze des Heeres oder der Volksversammlungen allein sich geltend macht, sondern auch über Kunst und Wissenschaft sich verbreitet. Denn wo Despotismus herrscht, ist auch Wahrheit und Schönheit einem unüberschreitbaren Typus unterworfen; wo die Gesellschaft frei geworden, streben beide den Kanon zu finden, den nicht Vorschrift, sondern allgemeine und freiwillige Zustimmung zum Gesetz erhebt. Wenn in Asien despotische Einzelherrschaft, in Athen unbeschränkte Volksherrschaft den Staat als solchen nicht zur Geltung kommen ließ, so ist es ein erhebendes Schauspiel zu sehen, wie Rom seine Bestimmung erfüllt, die ganze Majestät des Staats zur Erscheinung zu bringen. Denn nie ist der Staat mehr um seiner selbst willen gewollt worden, als in Rom, wo von der einen Seite alles ihm untergeordnet war, selbst das Priesterthum eine Staatswürde, Augur und pontifex maximus obrigkeitliche Personen, die mit diesen Würden Bekleideten Mitglieder des Senats waren, selbst nach Vertreibung der Könige für gewisse von diesen verrichtete heilige Ceremonien ein rex sacrorum bestellt blieb[1]; von der andern Seite die Person — nicht die, welche über den Staat hinausgeht, aber die im Staat ist — das höchste Augenmerk einer wie mit Nothwendigkeit von den ersten Anfängen bis zur vollständigsten Ausführung in für alle Zeiten meistergültiger Form fortgebildeten Gesetzgebung geworden ist. Es ist im römischen Wesen etwas, das weder mit der Vertreibung der Könige, noch mit dem späteren Uebergang zu Einzelherrschern anderer Art verloren ging, und irren würde sich, wer die mit jener Aenderung eingetretene Verfassung republikanisch nennen wollte: Republik war die Form, monarchisch im höchsten Sinn der Geist

[1] Montesquieu, Politique des Romains dans la Religion, p. 169. 90.

des Staats selbst; denn er konnte nicht so gewollt, und nie mehr überhaupt kann der Staat Zweck seyn, ohne vom Gedanken der absoluten Ein- d. h. der Weltherrschaft erfüllt und getrieben zu seyn; und nicht an den innern Zwistigkeiten, an den Kämpfen der Plebejer gegen die Patricier, die durch Zugeständnisse beschwichtigt werden konnten, ohne daß an dem großen Gang des Staats dadurch etwas geändert wurde, nicht selbst an den nach den punischen Siegen, am meisten aber seit der Unterwerfung Griechenlands immer mächtiger eindringenden Lastern der Gesellschaft, nicht durch Theilnahme an Wissenschaften und Künsten, mit denen früher keine freien Bürger, sondern nur Freigelassene sich beschäftigten, und in der die Altgesinnten allein schon ein augustisches Zeitalter vorausfühlten — nicht durch alles dieß ging die Republik zu Grunde, sondern allein durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck[1]. Denn was Aristoteles von den Lacedämoniern sagt, ist wie von den Römern geredet: sie erhielten sich, solange sie Krieg führten, und waren verloren, weil sie mit der Muße nichts anzufangen wußten[2]; denn das Letzte sagt im Sinn des Aristoteles nichts anderes, als daß ihnen der Staat nur Zweck seyn, nicht Mittel zugleich werden konnte zu anderen höheren Gütern. Der Drang zu unbeschränkter Herrschaft, nach außen befriedigt und ohne Gegenstand, mußte sich nach innen, zurück auf die Quelle, auf Rom selbst wenden. Was die Welt erobert hatte, war nicht auch mächtig sie zu beherrschen. Wie die Welt Ein Reich geworden war, mußte der Beherrscher auch Einer, ja er konnte nur ein Gott, ein Princip seyn, das nicht von dieser, d. h. der römischen Welt war. Durch das dunkle Suchen und Tasten nach diesem Nothwendigen und doch ihr Unmöglichen wurde die römische Welt außer sich gesetzt. Aus diesem erklärt sich, menschlicher und natürlicher Weise, allein das Unheimliche, Grauenhafte der Kaisergeschichte, die bereitwillige Vergötterung der Herrscher auf der einen, der

[1] Dasselbe sagt eigentlich auch Montesquieu, Grandeur et Décadence des Romains, Chap. 6.

[2] Polit. II, 9 (p. 54, 3 ss.): *ἀπόλλυντο ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν.*

religiöse Unglaube selbst des Volks auf der andern Seite, der ausgesprochene Atheismus, wozu sich viele Römer bekannten, und dagegen die Vorliebe für die morgenländischen Religionen, in denen mehr Geheimniß, weil mehr Einheit war, und deren Gebräuche am meisten in der Stadt selbst sich verbreiteten, wohin, wie Tacitus [1] bei Erwähnung des in Rom eingedrungenen Christenthums klagt, alles Grauenvolle und Scheuerregende zusammenströmt und gefeiert wird, die Verzweiflung, die auch die bessern Herrscher befallen mußte darüber, daß kein Zweck, also in allem, auch in ihrem eigenen Thun keine Wahrheit mehr zu erkennen war, die Schwermuth der gesammten Weltansicht, die in den Schriften eines Marcus Antoninus ausgedrückt ist, wie der Wahnsinn eines Heliogabalus, der wollte, daß der syrische Gott, dessen Namen er trug und für dessen Priester er sich gab, der einzige in Rom verehrte sey, und alles, was nicht bloß die römische Religion von Heiligthümern hatte (das Feuer der Vesta, das Palladium u. s. w.), sondern auch was die Religionen der Juden, Samaritaner und der Christen Ehrwürdiges enthielten, in dessen einzigen Tempel zusammengebracht und verehrt werden sollte [2], und leicht mochte damit, da er selbst sich den Namen des Gottes beigelegt hatte, der Gedanke, sich selbst, wie es Montesquieu darstellt [3], zum einzigen Gott zu machen, verbunden seyn. — Die Römer suchten die Monarchie, aber in einem Sinne, wie sie auf weltliche Weise nicht zu erreichen steht. Sie gingen über den Staat hinaus, suchten ein Weltreich, welches nur dem Christenthum möglich. Weil sie diesen Mangel fühlten, wurden sie irreligiös. Sie versuchten es zwar mit einer weltlichen Monarchie, aber umsonst, weil ein anderes Princip kommen mußte. Das römische Reich hatte nur einem andern, dem wahren Weltreich gedient, diesem den Grund gelegt [4].

[1] Annal. XV, 44.
[2] Ael. Lamprid. c. 3.
[3] l. c. p. 114.
[4] Ein später Römer sagt:

Atque utinam nunquam Judaea subacta fuisset
Pompeji bellis imperioque Titi!

Constantin mußte die Unabhängigkeit der Religion vom Staat erklären[1], wodurch in der That der Staat sich als Mittel erkannt hatte. Mit dem Christenthum erhielt dieser einen anderen und höheren, d. h. über ihn hinausliegenden Zweck. Wenn dann später diese geistliche Macht sich als Staatsmacht zeigen wollte, so war dieß Mißverstand und Irrthum, und über dem, daß jene sich zum weltlichen Mittel herunterſetzte, verlor der Staat wieder seinen (höheren) Zweck. Natürlich dann, daß im Verhältniß, wie das Höhere (das wozu der Staat sich als Träger verhalten sollte) sank, von der einen Seite der Staat sich wieder auf alle Weise erhob (Ludwig XIV), von der andern Seite aber damit der Widerspruch gegen den Staat, die Empörung des individuellen Princips hervorgerufen wurde. Die Reformation aber protestirte gegen die falsche Theokratie. Dieses war die eigentliche That des deutschen Volkes. Jedermann weiß, durch welche Mittel in einzelnen Theilen die Reformation rückgängig geworden. In diesem großen Ereigniß hat sich die geschichtliche Bestimmung der Deutschen und ihr nie aufzugebender Beruf ausgesprochen, über der politischen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerstörung des Idols übernahm der Deutsche die Aufgabe, an dessen Stelle die wahre Theokratie zu setzen, die nicht eine Stellvertreter- und Priesterherrschaft seyn kann, die eine Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes selbst seyn wird.

Kehren wir jedoch zu dem zurück, wovon wir ausgingen. Es lag uns daran zu zeigen, daß der Staat (freilich nicht jeder), anstatt die individuelle Freiheit zu unterdrücken, diese vielmehr erst möglich macht, daß er es ist, der das Individuum zur Person erhebt. Daraus folgt jedoch nicht, daß der Staat nicht dennoch vom Ich als Druck empfunden werde: es kann sogar nicht anders seyn; daher das Bestreben, sich diesem

Latius excitae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.
Rutil. Itiner. Lib. I, v. 395.

[1] Vergl. Neander, Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2te Aufl. III, 2te Abth. S. 25.

Digitized by Google

Druck zu entziehen, nur natürlich, und nichts gegen daſſelbe einzuwenden iſt, wenn es auf die rechte Weiſe verſucht wird. Ja unter denjenigen ſelbſt, welchen die oberſte Leitung der Staatsangelegenheiten vertraut iſt, ſind immer diejenigen für die weiſeſten gehalten worden, welche ſich zum Geſetz machten, die Einzelnen ſoviel möglich frei zu laſſen, dagegen für das Allgemeine ein ſcharfes Auge und wo nöthig ein ſcharfes Schwert zu haben, und die Weisheit unſerer Vorfahren hat gewußt, innerhalb des Staats einzelne autonome Kreiſe zu bilden, innerhalb welcher ſich der Einzelne frei wußte vom Staat, und die Ehre, die ſein Stand jedem (auch dem Bauer und Handwerker) gewährte, ihn über die Demüthigung der völligen Unterwerfung unter den Staat erhob.

Anders, wenn das Beſtreben ſich vom Staat unabhängig zu machen zu dem Verſuch greift, den Staat ſelbſt, d. h. den Staat in ſeiner Grundlage aufzuheben, praktiſch durch Staatsumwälzung, die, wenn beabſichtet, ein Verbrechen iſt, dem keines gleichkommt und von allen andern nur etwa Eltermord (parricidium) gleichgeachtet wird; theoretiſch durch Doctrinen, die den Staat ſo viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten — ganz der Wahrheit entgegen; denn fürwahr der Staat iſt nicht eingeſetzt, dem Ich zu ſchmeicheln oder ihm zum Lohn, ſondern eher zur Strafe: was er fordert, ſind wir ihm ſchuldig, d. h. es iſt eine Schuld, die wir dadurch büßen oder abtragen. Man kann ſagen: die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Menſch ſich losgeſagt, iſt dieſer dem Staat ſchuldig geworden. Die Allgemeinheit jedoch des Beifalls, den jene Doctrinen gefunden, und die Unwiderſtehlichkeit, mit der ſie ſich verbreitet (denn eine Zahl für ſie gelehriger Staatsmänner, wie die nächſt vergangene Zeit ſie herausgeſtellt, hätte niemand vermuthen können) nöthigt uns allein ſchon anzuerkennen, daß ſie von etwas herkommen, das in jedem Menſchen für ſie ſpricht und in letzter Inſtanz nur jenes Princip ſeyn kann, das, nachdem es einmal ſich gewollt, nun auch ganz ſein ſelbſt ſeyn will, und ſich mächtiger als die Vernunft fühlend, ſich auch eine Vernunft für ſich erſchafft. Es iſt dieſe im Dienſt des Ich ſtehende Vernunft,

welche erbaulichen Rednern der neuesten Zeit für die Vernunft selbst gilt und als Vorwand dient, alles Unheil, auch das politische, von der Vernunft herzuleiten, und zu verkündigen, daß es jetzt, d. h. nach ihnen, mit der Vernunft gar aus sey. Es ist diese, wie gesagt, im Dienst des Ich stehende Vernunft, die hier, wo nicht ein rein theoretisches, sondern ein praktisches Interesse vorwaltet, nur zugleich sophistisch seyn, und die folgerecht nur zur völligen Selbstherrlichkeit des Volks, d. h. der unterschiedlosen Massen, fortgehen kann, wo alsdann, weil ein Schein von Verfassung doch nicht zu vermeiden ist, das Volk beides, Oberhaupt und Unterthan, seyn muß, wie Kant erklärt, Oberhaupt als das vereinigte Volk selbst, Unterthan als vereinzelte Menge. Die Republik, welche Kant ungern — das sieht man wohl — aber den einmal angenommenen Grundsätzen gemäß als die einzige vernunft- also auch rechtmäßige Verfassung erkennen muß, kann demnach nur die demokratische seyn, von der er jedoch selbst sagt: sie sey die allerzusammengesetzteste, verwickeltste, d. h. wenn man mit der Sprache herauswill, widerspruchsvollste aller Verfassungen [1]; wie denn Kant überhaupt, was diese Fragen betrifft, von den Nachkommenden, Fichte und andern, sich gar sehr unterscheidet durch seinen großen praktischen Verstand und die Redlichkeit der Erwägung, Eigenschaften, von denen die Widersprüche, die seine Rechtslehre nicht immer vermeiden konnte, nur Folgen und Zeugnisse sind.

Wir haben als berechtigt und nothwendig anerkannt ein Streben des Menschen, den Druck des Staats zu überwinden. Aber diese Ueberwindung muß als innerliche verstanden werden. Trachtet, könnten wir mit Anwendung eines alten Wortes sagen, trachtet zuerst nach diesem innern Reich, so wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußeren Ordnung für euch nicht mehr vorhanden seyn, noch werdet ihr „den Uebermuth der Aemter", den Hamlet als eine der Unerträglichkeiten anführt, die uns aus diesem Leben forttreiben könnten, sonderlich empfinden. Innerlich über den Staat hinaus seyn — das darf nicht

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 198 (§. 47), verglichen mit S. 238 (§. 51).

bloß, das ſoll jeder, jeder ſelbſt Beiſpiel der unabhängigen Geſinnung ſeyn, die, wenn Geſinnung des ganzen Volks geworden, mächtiger gegen Bedrückung ſchützt, als das geprieſene Idol einer Verfaſſung, die ſelbſt im Lande ihres Urſprungs in manchem Betracht zur fable convenue geworden [1]. Beneidet England um eine Verfaſſung, die allein ihrem Urſprung — nicht durch Vertrag, ſondern durch Zwang und Gewaltthat — einen Zuſatz von Nichtvernunft, ja Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltbarkeit verſichert, beneidet England um dieſe Verfaſſung ſo wenig, als um ſeine zahlreichen, rohen Maſſen, oder die inſulare Lage, die auf der einen Seite für ſeine Verfaſſung, wie einſt für die von Kreta [2], manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzuläſſig macht, auf der andern Seite eine wenig gewiſſenhafte Regierung verleiten kann, ſich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünſtigung von Aufſtänden, deren Werkzeuge nachher leicht im Stiche gelaſſen werden, in den Stand eines Kriegs zu verſetzen, der nicht erwiedert werden kann, oder den wenigſtens ſchwache Regierungen nicht zu erwiedern wiſſen. Laßt Euch dagegen ein unpolitiſches Volk, weil die meiſten unter euch mehr verlangen regiert zu werden (wiewohl auch dieſes ihnen oft nicht oder ſchlecht genug zu Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße (σχολή), die Geiſt und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politiſches Gezänke; zu Parteiungen, deren Schlimmſtes iſt, daß durch ſie auch der Unfähigſte Namen und Bedeutung gewinnt; laßt politiſchen Geiſt euch abſprechen, weil ihr, wie Ariſtoteles, für die erſte vom Staat zu erfüllende Forderung die anſehet, daß den Beſten Muße gegönnt ſey, und nicht bloß die Herrſchenden, ſondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden, nicht in unwürdiger Lage ſich befinden [3]. Endlich möge der Lehrer

[1] Gerade in England iſt die Zeit nahe, wo ſich die öffentlichen politiſchen Kämpfe nicht mehr um die Rechte geſchloſſener Stände, ſondern um die Intereſſen und ehrgeizigen Plane einzelner bewegen werden.

[2] Vergl. Aristot. Polit. II, 10.

[3] Polit. II, 10: ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν καὶ μηδὲν

Alexander des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, so nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen [1].

Der Staat ist die der thatsächlichen Welt gegenüber selbst thatsächlich gewordene intelligible Ordnung. Er hat daher eine Wurzel in der Ewigkeit, und ist die bleibende, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforschende Grundlage des ganzen menschheitlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung, Vorbedingung, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß in der eigentlichen Politik, wie im Krieg, wo der Staat Zweck ist. Denn sofern Grundlage, ist er nicht Zweck, aber ewiger, d. h. nicht aufzuhebender noch in Frage zu stellender Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geistigen Lebens. Weil der Staat nicht Gegenstand, nur Voraussetzung alles Fortschritts, so ist er auch demgemäß zu behandeln; und wie viel besser stünde es, wenn diese Ansicht eine allgemeine wäre, der Fortschritt nicht im Staat gesucht würde [2]. Um so mehr wollen daher wir, was den Grund des Staats betrifft, den ganzen Ernst der Vernunft und die Nothwendigkeit der Sache walten lassen, damit nicht durch falsche Weichlichkeit in Ansehung der Principien die höhern Güter gefährdet werden, zu denen der Staat Vorbedingung

ἀσχημονεῖν μὴ μόνον ἄρχοντες ἀλλὰ μηδ' ἰδιωτεύοντες. Vergl. Polit. VII, 14. 15.

[1] *Δυνατὸν καὶ μὴ ἄρχοντας γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά.* Eth. Nic. X, 8 (p. 187, 13 ss.).

Von dem Griechengeschlecht sagt Aristoteles, es sey *ἔνθυμον καὶ διανοητικόν*, darum frei geblieben — *καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.* Polit. VII, 7.

[2] Die Voraussetzung kann nicht wieder in Frage gestellt werden. Sie ist ein in unergründlicher Vergangenheit begrabenes Thatsächliche, und ist, wie selbst Kant sagt (a. a. O., S. 207), in praktischer Hinsicht unerforschlich. Es ist aber, Verderben anzurichten, nicht nöthig diese letzte Thatsache anzutasten. Verderblich genug ist schon der Vorsatz, im Staat alles Thatsächliche zu bekämpfen, zumal nicht abzusehen ist, wo dieses Bestreben still stehen und sich aufhalten lasse, während in dem Augenblick, wo es gelungen wäre, alles Empirische, Irrationelle auszuschließen, der Staat sich auflösen müßte, der eben nur in diesem Empirischen seinen Halt und seine Stärke hat. In der That sind auch alle, die auf diese abschüssige Fläche gerathen, nicht eher aufzuhalten, als bis selbst sittlich Gebotnes — Ehe, Eigenthum, Besitz — ausgestoßen wäre.

ist. Die fortschreitende Entwicklung wird auch ihm zu gut kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr Princip zu seyn[1]. Er selbst ist das Stabile (Abgethanes), das was in der Stille seyn soll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als sie ist, die bleiben muß, solange diese Welt besteht. Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar ist, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb seyn zur Erreichung des höhern Ziels, das soll der Staat; darin allein liegt die Perfectibilität desselben. Die Aufgabe ist also: dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen, — Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat. Denn damit geschieht das gerade Gegentheil von dem, was geschehen sollte, wie unsere constitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles absorbirt, und anstatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für sich in Anspruch nimmt, jeden die Last des Staats tragen läßt, während die wahre Monarchie in denen, welchen der thätige Antheil am Staat gebührt, nicht bevorrechtete, sondern verpflichtete sieht, die andern aber nur die Vortheile genießen läßt.

Als bloß äußere, der thatsächlichen Welt gegenüber thatsächliche Gemeinschaft kann der Staat nicht Zweck seyn, wie eben deßhalb der vollkommenste Staat nicht Ziel der Geschichte ist. Es gibt so wenig einen vollkommenen Staat, als es (in dieser Linie) einen letzten Menschen gibt. Der vollkommenste Staat hat zwar seine Stelle in der Philosophie der Geschichte, aber bloß auf der negativen Seite[2]. Es

[1] Man befindet sich daher im Irrthum über die Ursachen der Revolution, wenn man glaubt, der Staat sey daran schuldig, während es doch mit dem zusammenhängt, was über ihn hinausliegt.

[2] S. oben S. 542. Hier — bei der negativen Seite — fragt bloß die Vernunft: Was enthält die Idee des Staats (der Gemeinschaft)? welche Möglichkeiten? welches Ziel? Die positive Seite ist die, welche die göttliche Providenz als das Wirkende in der Geschichte begreift.

Digitized by Google

gab eine Zeit, wo es natürlich und verzeihlich war, als Ziel der Geſchichte ein Ideal zu denken und dieſes im vollkommenſten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu ſuchen. Aber es iſt überhaupt eine falſche Vorausſetzung, daß es innerhalb dieſer Welt einen Zuſtand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig ſeyn müſſe, während wir geſehen, daß dieſe Welt als ein bloßer Zuſtand nicht bleiben könne; die gegenwärtige Ordnung iſt nicht Zweck, ſie iſt nur um aufgehoben zu werden; Zweck alſo nicht ſie ſelbſt, ſondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten beſtimmt iſt. Selbſt die „gemäßigte" Monarchie, wo der Staat ſich nur als Grundlage weiß, iſt, wenn auch die beſt mögliche Einrichtung, nicht das Ideal einer der Vernunft vollkommen entſprechenden Staatsverfaſſung [1]. Wenn man einen vollkommenen Staat in dieſer Welt will, ſo iſt das Ende (apokalyptiſche) Schwärmerei [2].

[1] Gemäßigt iſt übrigens die Monarchie ſchon dadurch, daß es nur noch partielle Staaten gibt.

[2] Qualemcumque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis cavebis. Hugo Grotius de Jure B. et P. Lib. II.

Vierundzwanzigste Vorlesung.[1]

In Bezug auf die höhere Entwicklung also ist der Staat nur Unterlage, Hypothesis, Durchgangspunkt, und auch nur in diesem Sinne ist er in diesen Vorträgen berührt worden. Das Fortschreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht. Das über ihn Hinausgehende aber ist das Individuum. Mit diesem, mit seinem innerlichen Verhältniß zum Gesetz haben wir es nun wieder zu thun. Denn so wohlthätig die von außen (vom Staat) verlangte Beobachtung des Gesetzes ist, wenn man bedenkt, wie die meisten Menschen eine so schwache Anhänglichkeit an die Pflicht haben, so wenig genügt sie; denn das Gesetz selbst geht aufs Innre, und weil der Staat gegen die Gesinnung gleichgültig ist, so ist die Prüfung wegen derselben um so mehr dem Individuum überlassen. Dem Staat ist niemand verfallen, aber dem Moralgesetz jeder unbedingt. Der Staat ist etwas, mit dem man sich abfindet, wogegen man sich ganz passiv verhalten kann, nicht ebenso das Sittengesetz. Der Staat, wie mächtig er sey, kann nur zur äußern d. h. ebenfalls thatsächlichen Gerechtigkeit führen; umgekehrt, wie unmächtig der Staat auch sey, ja wenn er sich ganz auflöste, jenes innre,

[1] Diese Vorlesung ist in der vorliegenden Gestalt im Nachlaß des Verfassers nicht vorhanden gewesen. Das ausgearbeitete Manuscript endet mit der gegen den Schluß der vorigen Vorlesung stehenden Anrede an das deutsche Volk. Von da bis zum Ende dieser Vorlesung aber sind die folgenden Ausführungen in einzelnen Conceptblättern vollständig vorhanden, so daß es nur der Aneinanderreihung derselben nach Maßgabe der vom Verfasser selbst hinterlassenen Andeutungen bedurfte, um die Vorlesung in ihrer gegenwärtigen Form herzustellen. D. H.

ins Herz geschriebene Gesetz bleibt und ist nur um so dringender. Das äußere (Staats-) Gesetz ist ja selbst nur die Folge jenes inneren Zwangs, und kommt daher nicht mehr in Betracht, wenn von diesem die Rede ist.

Hier nun aber kommt es völlig zu Tag, worein das Ich gerathen ist, indem es sich Gott entzogen hat. Von Gott getrennt, ist es unter dem Gesetz gefangen, als einer von Gott unterschiedenen Macht [1]; über diese kann es weder hinaus, denn es ist ganz unter sie gebeugt, noch kann es sich derselben erwehren, denn das Gesetz ist in seinen Willen gleichsam eingewebt und eingestochen. Ebensowenig wird das Ich seiner selbst froh unter dem Gesetz. Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz ist seine erste und natürliche Empfindung, eine um so natürlichere, je härter und unbarmherziger es ihm erscheint [2]. Denn als Allgemeines und Unpersönliches kann es nicht anders denn hart seyn, — als eine Vernunftmacht, die so wenig von Persönlichkeit weiß, daß sie um der Person willen kein Jota nachläßt, und selbst wenn ihrer Forderung völlig Genüge geschieht, keinen Dank dazu gibt (wenn auch alles gethan, doch unnütze Knechte). Auch das Gebotenseyn wäre dem Ich nicht so empfindlich, wenn es nur von einer Person ausginge, aber unter eine unpersönliche Macht niedergeworfen zu seyn, ist ihm unerträglich. Er, der sein selbst seyn will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen [3].

[1] Verkehrt ist es, sich das Moralgesetz gleich wieder als göttlich vorzustellen, oder gar Gott in das Naturrecht einmischen zu wollen. Gott ist durch das Gesetz vielmehr verborgen, und muß davon bleiben, damit das Gesetz Zuchtmeister sey. Wenn man alles der Religion unterordnen will, so gibt es gar keine rationelle Moral oder Rechtslehre mehr; es wäre eben, als wenn man die Vernunftwissenschaft überhaupt leugnen wollte. Wenn freilich Gott nicht wäre, so würde auch die Vernunft nicht seyn (die Vernunft keine Macht seyn). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß das Sittengesetz bloß als göttliches Gesetz für uns Bedeutung habe (die Moral ganz auf die Theologie zurückzuführen sey).

[2] „Darum, daß ihm der Mensch nur feinder wird, je mehr es fordert, daß er keines kann", sagt Luther in der Vorrede zum Römerbrief.

[3] Auf dieser Unpersönlichkeit des Gesetzes beruht die Unvollkommenheit, die im Gesetz selbst ist, welche man aber zu leugnen versucht ist, wenn man es gleich als göttlich vorstellt. Als unpersönlich und allgemein ist das Gesetz 1) bloß für

Wird aber auch dieſer Widerwillen bekämpft, der, wie ſchon angedeutet worden, noch mehr der Form gilt, als dem Inhalt (der Form, weil es ein Gebotenes iſt, während das Ich ſchlechthin frei ſeyn will); oder gewinnt der Menſch ſogar vermöge des Beſſern in ihm (vermöge der intelligiblen, wenn gleich in die Potentialität geſetzten, Seite ſeines Weſens) Gefallen am Geſetz, ſo kommt es doch nicht zum Frieden[1]; ja gerade dann erkennt er, daß das Geſetz ihm zum Tode gereicht, indem er es nicht erfüllen kann, weil es ihm an der Geſinnung fehlt[2], die das Geſetz nicht zu geben vermag. Das Geſetz iſt unvermögend ihm ein Herz zu geben, das ihm (dem Geſetze) „gleich" iſt[3], im Gegentheil es ſteigert der Sünde Kraft, und anſtatt die Ungleichheit zwiſchen ihm und dem Menſchen aufzuheben, bewirkt es, daß dieſe immer ſtärker und auf alle Weiſe hervortritt, ſo ſehr, daß zuletzt alles ſittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erſcheint. Die freiwilligen Tugenden verſchönern und veredeln zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernſt des Geſetzes, welcher es zu

die Gemeinheit beſorgt, dem Individuum gibt es nichts. Es ſpricht zwar zum Individuum, aber die Abſicht des Geſetzes geht nicht auf den Einzelnen, ſondern auf das Geſchlecht; 2) ſagt es nicht, was zu thun, und iſt alſo bloß negativ (was es im Grunde auch ſchon nach Punkt 1) iſt); 3) hat die Moral inſofern keinen Zweck, als, wenn ich auch alles erfüllt, doch nichts erreicht iſt. — Das Geſetz iſt daher auch nur ein Nebeneingekommenes (ὁ νόμος παρεισῆλθε, Röm. 5, 20), hat ſein Ende in einem andern, und hört, wenn dieſes da, in der Geſtalt dieſes unvollkommenen Geſetzes auf (τέλος τοῦ νόμου Χριστός, Röm. 10, 4). — Kant ſieht die Unvollkommenheit des Geſetzes nicht ein und beraubt ſich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will. Es verläßt ihn hier ſein kritiſcher Sinn.

[1] Man vergl. über den ungleichen Kampf des das Gute Wollenden mit der Uebermacht des Fleiſches das 7. Kapitel des Römerbriefs.

[2] Moral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther ſagt a. a. O., „ein freiwillig luſtig Herz." Selbſtachtung bewahrt uns vor Unglück, aber macht uns nicht glücklich. Dieß geſteht Kant ſelbſt zu, indem er die Glückſeligkeit als etwas Fremdes hinzukommen läßt.

[3] „Aber ein ſolch Herz gibt niemand, denn Gottes Geiſt, der macht den Menſchen dem Geſetz gleich, daß er Luſt zum Geſetz gewinnet von Herzen". Luther a. a. O.

keiner Freudigkeit der Exiſtenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Geſetze macht, ſind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Geſetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch, empfindet, und ſo, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth ſeines ganzen Daſeyns einzuſehen [1].

Doch eben hier, wo der Zweck des Geſetzes, die Negation des Ich, ſchon ſo gut wie erreicht iſt, tritt ein Wendepunkt ein. Für das Ich nämlich iſt die Möglichkeit da, nicht zwar ſich aufzuheben in ſeinem außergöttlichen und unheilvollen Zuſtande, aber doch ſich als Wirkendes aufzugeben, ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen, ſich ſeiner Selbſtheit zu begeben. Indem es dieſes thut, hat es keine andere Abſicht, als der Unſeligkeit des Handelns ſich zu entziehen, vor dem Drängen des Geſetzes ins beſchauliche Leben ſich zu flüchten; wozu es inſoweit vom Gewiſſen ſelbſt ſollicitirt wird, als das Gewiſſen (der potentielle Gott) es iſt, das ihn vom ſich ſelbſt Wollen abzieht. Mit dieſem Schritt aus dem thätigen ins contemplative Leben, tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber: ohne von Gott zu wiſſen, ſucht es ein göttliches Leben in dieſer ungöttlichen Welt, und weil dieſes Suchen im Aufgeben der Selbſtheit geſchieht, durch die es ſich von Gott geſchieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen ſelbſt ſich wieder zu berühren. Der Geiſt nämlich, der ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber iſt ihrer Natur nach das was Gott berühren kann. Es iſt das eigentliche θεῖον in ſeiner Natur [2], das hier hervortritt, was aber nicht in der Gattung, ſondern nur im Individuum geſchieht [3]. Jene Möglichkeit des Geiſtes, ſich in ſich ſelbſt

[1] Man vergleiche die Stellen über menſchliches Elend bei den griechiſchen Dichtern, Iliad. XVII, 446. Odyss. XVIII, 130. Oed. Col. v. 1225: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον (nicht geboren, das Beſte).

[2] Τὸ βέλτιστον ἐν ψυχῇ. De Rep. VII, 332 C.

[3] Die Gattung oder das Geſchlecht hat nur ein indirektes Verhältniß zu Gott, nämlich eben im Geſetz, worin ihm Gott potentiell, d. h. eingeſchloſſen iſt, nur das Individuum hat ein direktes Verhältniß zu Gott, kann ihn ſuchen und ihn, wenn er ſich offenbart, aufnehmen.

zurückzuziehen, erweist ſich als die in ihm liegende Potenz des ſich Zurückwendens zu Gott, die alſo jenes Wirkende, indem es ſich von Gott abgewendet, in ſich behalten hat; es iſt a°'s Weſen, das hervortritt, nachdem das Zufällige in ihm (das von Gott Abtrünnige) gebrochen und zur Nichtigkeit gebracht iſt. Das Eingehen des Ich ins contemplative Leben wird alſo zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich, wie wir ſehen werden, Gottes nur als Idee.

Dieſes Wiederfinden Gottes aber hat verſchiedene Stufen, welche als ebenſo viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzuſehen ſind. Die erſte iſt die, in welcher das Ich den Act der Selbſtvergeſſenheit, der Abnegation ſeiner ſelbſt zu vollziehen ſucht; ſie ſtellt ſich dar in jener myſtiſchen Frömmigkeit, deren Sinn wir am ſchärfſten bei Fenelon ausgedrückt finden [1], und welche darin beſteht, daß der Menſch ſich ſelbſt und alles andre mit ihm zuſammenhängende bloß zufällige Seyn möglichſt zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) ſucht. Die zweite Stufe iſt die Kunſt, durch welche ſich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (ὁμοίωσις), göttliche Perſönlichkeit hervorzubringen, und ſo zu dieſer ſelbſt durchzudringen ſucht, die Kunſt, die das Entzückende ſchafft, wenn der Geiſt Seele wird (in völlig-ſelbſtloſer Production), — was nur den Künſtlern höchſter Art geſchieht, nicht daß ſie es wüßten oder

[1] Fenelon in ſeiner Demonstration de l'Existence de Dieu drückt jenes Aufgeben der Selbſtheit mit nous désapproprier notre volonté aus (dem Eigenthum unſeres Willens entſagen), und ſchildert dieſe myſtiſche Frömmigkeit mit den Worten: „Nous avons rien à nous que notre volonté, tout le reste n'est pas à vous. La maladie enlève la santé et la vie: les richesses — les talens de l'esprit dependent du corps. L'unique chose, qui est veritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce elle, dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires; mais afin que nous la lui rendions toute entière, telle que nous l'avons reçue et sans en rien retenir. Quiconque reserve le moindre désir ou la moindre repugnance en propriété, fait un larcin à Dieu. — Combien d'ames propriétaires d'elles-mêmes? — Fenelon nennt ſogar jene Selbſtentſagung (Selbſtenteignung) entière indifférence même pour le salut.

verſtänden, ſondern durch wahre Beſtimmung ihrer Natur[1]. Der Kunſt reiht ſich als dritte Stufe die contemplative Wiſſenſchaft an. In ihr erhebt ſich das Ich über das praktiſche und das bloß natürliche (dianoëtiſche) Wiſſen[2], und berührt das um ſeiner ſelbſt willen Seyende *αὐτῇ τῇ ψυχῇ*; *αὐτῷ τῷ νῷ*[3]. Der Geiſt, der ſich in ſich ſelbſt zurückzieht, das Praktiſche aufgibt, gelangt hier zur reinen *θέα*, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und alſo der *νοῦς* zu dem rein Intelligiblen daſſelbe Verhältniß hat, wie die Sinne zum Sinnlichen (*τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι*)[4]. Indem der Geiſt ſich potentiell zu machen ſucht, ſo verhält er ſich zwar inſofern leidend, damit aber ſich ſelbſt beſitzend, und kommt wieder zu dem Gott ſchauenden (theoretiſchen) Leben, das dem a° anfangs beſtimmt war und das nun der Geiſt nach Zurücklegung ſeines ganzen Wegs als höchſtes Ziel anſieht.

Dieſes alſo iſt es, was das Ich, das der Unſeligkeit zu entkommen und ſich in ſeiner Welt ſelig zu machen ſucht, erreichen kann[5]; es ſcheint auch wirklich ſein Genüge zu haben in dem durch die Contemplation erlangten Gut; denn es hat Gott, von dem es ſich praktiſch losgeſagt hat, nun wieder in der Erkenntniß, und in ihm ein Ideal,

[1] Darüber, daß der Kunſt ihre Stelle in der rationalen Philoſophie anzuweiſen, vergl. Arist. Ethic. Nicom. VI, 4.

[2] Hier erſcheint der Nus auf ſeiner höchſten Stufe als der Wiſſenſchaft erweckende, frei hervorbringende; vergl. oben S. 455. Zu bemerken iſt, daß die rationale Philoſophie als contemplative Wiſſenſchaft hier ſelbſt als Moment der Entwicklung eintritt.

[3] S. die Anm. S. 316 und S. 356. Es iſt der *νοῦς*, der in der höchſten Wiſſenſchaft die Seele wieder befreit, aus der Potenz, worin er ſie geſetzt, erhebt und mit der befreiten (*αὐτῇ τῇ ψυχῇ*) das Ewige erkennt.

[4] De Anima III, 4.

[5] Wie uns hier Kunſt und Wiſſenſchaft Stufen von Seligkeit ſind (jedoch wie wir ſehen werden nur negativer), ſo ſind dem Griechen die Poeſie (Homer) und die bildenden Künſte (Phidias) gegenüber von dem geſetzlichen Staat und der geſetzlichen Religion befreiend. — Was uns das Eingehen des Geiſtes in die Seele, iſt dem Ariſtoteles das *ἀθανατίζειν*: Eth. Nicom. X, 7; vergl. übrigens das ganze 7. Kapitel, in welchem das beſchauliche Leben als das göttlichſte beſchrieben wird. Ebenſo iſt zu bemerken die Stelle bei Platon, Theaet. 176 A: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε* (*ἀπὸ τῆς ὑγητῆς φύσεως*) *ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.* Vgl. Phileb. 62.

durch das es ſich über ſich ſelbſt erhebt, von ſich los wird. Allein nur ein ideelles Verhältniß hat es zu dieſem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative Wiſſenſchaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche iſt, nur zu dem, was ſeinem Weſen nach Gott iſt, nicht zu dem actuellen [1]. Bei dieſem

[1] Hier iſt zugleich geſchichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philoſophie gekommen iſt, nämlich bis zu Gott als Finalurſache, bis zu A° im reinen Selbſtſeyn. Es iſt früher ſchon unterſchieden worden zwiſchen dem das „Seyende ſeyn" und dem „Selbſtſeyn Gottes". Durch Ausſcheidung vom Seyenden wird A° in der rationalen Philoſophie in das reine Selbſtſeyn geſetzt. In dieſer Abſonderung iſt er, wie ihn Ariſtoteles hat, als bloßes ἑαυτοῦ ἔχον, als der ſtehen bleibende, ewig ſich gleiche, paſſive, αἴτιον τέλικον, οὐ ποιητικόν, oder wie es in der Nikom. Ethik. X, 8 heißt: τοῦ πράττειν ἀφαιρούμενος, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, er iſt der, welcher alles bewegt, jedoch nur als Ziel, ſo daß er ſich ſelbſt nicht bewegt (ὁ πάντα κινῶν ὡς τέλος, αὐτὸς ἀκίνητος), als nach außen unwirkſam, denkt und ſchaut er nur immer ſich ſelbſt, iſt νοήσεως νόησις, was freilich von dem Denken über das Denken, wofür es ſich ſo oft anführen laſſen mußte, etwas höchſt Verſchiedenes iſt. Gott iſt — dieß will der Ausdruck eigentlich ſagen — nur unendlicher, d. h. ſich immer wieder (keinen begrenzenden Gegenſtand außer ſich) denkender Actus des Denkens. Vergl. Ethic. Eudem. VII, 12: οὐ γὰρ οὕτω ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὅστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτόν. Welche Schwierigkeiten übrigens doch dem Ariſtoteles die nähere Beſtimmung dieſes Selbſtſchauens Gottes macht, ſieht man Magna Moral. II, 15. Die gleiche Schwierigkeit iſt fühlbar Ethic. Nicom. VII, 14 (Ethic. eudem. VI, 14).

Gott iſt alſo hier, wie es die deutſche Philoſophie ausgedrückt hat, das ſeyende, bleibende, nicht mehr von ſich wegkönnende Subjekt-Objekt. Die in der Philoſophie überall nur Willkür ſehen, wiſſen nicht, wie übrigens ganz verſchiedenen Individuen in ganz verſchiedenen Zeiten unter völlig verſchiedenen Formen doch wieder dieſelben Begriffe entſtanden ſind, die ſo ihre Nothwendigkeit erweiſen; denn die, welche jene Philoſophie gefunden, iſt der Gott als Subjekt-Objekt ſtehen bleibt, wußten damals weniger, als man ihnen vielleicht zugetraut, von Ariſtoteles. Wenn letzterem Gott nur das Ende und ἀπραγκτος τὰς ἔξω πράξεις, ſo iſt ihm Gott doch nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff wäre. Auch wenn Ariſtoteles dieſes Letzte als exiſtirendes hat, iſt es als exiſtirtes es nicht, da es nichts thun kann, mit ihm nichts anzufangen iſt. Unbegreiflich könnte man finden, wie man das Negative dieſer Beſtimmung bei Ariſtoteles ebenſowohl, als in der neuern Philoſophie überſehen. Als das zwar ſich ſelbſt Habende, aber auch nicht von ſich weg Könnende iſt es nur ſeinem Weſen nach, nur ideeller Geiſt, aber es iſt ein Mißbrauch, hier von abſolutem Geiſt zu reden.

Wenn Gott in ſeinem Selbſtſeyn bei Ariſtoteles das ſich ſelbſt Habende (ἔχον

Digitized by Google

bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es muß gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwiespalt ist nicht aufgehoben. Demnach fragt es sich, was dem Ich noch weiter möglich ist und wohin es sich wenden wird.

Inzwischen aber ist hier, wenn gleich nicht das Ende der ganzen Entwicklung, so doch das Ziel dieser Wissenschaft, der bloßen Vernunftwissenschaft, bereits erreicht, und wir müssen nun zuerst bei diesem verweilen, ehe wir zu jenem fortgehen.

Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft war, das Princip (A°) in seinem für-sich-Seyn und frei vom Seyenden, es als Princip zu haben, d. h. als letzten und höchsten Gegenstand (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν). Dieses ist nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß sich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen mußte) sich unterordnete. Sobald dieses geschah, blieb eben damit A° als das eigentliche, einzige und wahre Princip stehen, und zwar in völliger Abgeschiedenheit; denn in diese war es schon gesetzt worden, als das Ich sich aufgerichtet hatte und Anfang einer außergöttlichen,

ἑαυτοῦ) ist, so ist er dem Platon in dieser Absonderung das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, wobei man Platon Unrecht thut, wenn man meint, er spreche bloß von der Idee des Guten. Es ist ihm vielmehr τὸ ἀγαθὸν das Gute selbst (dieß liegt deutlich in dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [Rep. VI, 509 B] und erhellt aus dem Erstaunen des Mitunterredners) — freilich in der Idee, nur als Gedanke, aber doch das Gute selbst, wie es von Gott am Ende der rationalen Philosophie zu sagen. Man vergl. Rep. VII, 518 C, sowie vorher 517 B: ἐν τῷ γνωστῷ (nicht ἐν τῷ νοητῷ) τελευτία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι. Daß Platon auch von der Idee des Guten spricht, ist natürlich (z. B. Rep. VI, 505 A), aber τὸ ἀγαθὸν (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν) heißt ihm nur ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ in Bezug auf die einzelnen ἀγαθά als μετέχοντα τοῦ ἀγαθοῦ (s. Aristot. Eth. Eudem. vor dem fünften Kapitel), oder die ἰδέα ist ihm nur ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος (VI, 508 B), wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt.

d. h. Gott ausschließenden Welt geworden war [1]. Ebenso aber wie das selbstische Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wissenschaft einer zweiten, der, von welcher wir früher [2] sagten, sie sey die, um deren willen das Princip gesucht werde, die eigentlich gewollte. Die erste erscheint nun in Wirklichkeit als das was sie ist, als die auf das Princip (zu) gehende Philosophie. Als solche ist sie nun zwar nicht die letzte und höchste, aber sie bleibt die allgemeine (universelle) Wissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften [3], da sie, wie für alle besondern Wissenschaften, so auch für die höchste das Objekt sucht. Denn, wie Sie sich erinnern, entstand die erste Wissenschaft (ἡ πρώτη ἐπιστήμη) dadurch, daß wir die bloß möglichen Principe in Wirkung treten ließen. Mit diesem Hervortreten wurden sie Ursachen eines getheilten, wie sie selbst abgestuften Seyns, einer Folge von Gegenständen, deren jeder Objekt einer Wissenschaft werden kann. Demnach war mit dieser Folge eine Reihe von besondern Wissenschaften gegeben, welche von dieser einen, darum mit Recht Wissenschaft der Wissenschaften genannten, sich herschreiben. Auf dieselbe Weise aber ist sie auch Urheberin derjenigen Wissenschaft, die vom Princip ausgeht und von diesem alles andre ableitet, und die als mit diesem höchsten Gegenstand, der am Ende der ersten Wissenschaft als Aufgabe stehen bleibt, beschäftigt, selbst nun auch eine besondere Wissenschaft ist, nicht die Wissenschaft, sondern eine wie alle andern. Hätte die Philosophie keinen besondern Gegenstand, so könnte sie nicht selbst eine Wissenschaft, sondern nur die Wissenschaft, d. h. die universelle seyn. Dieser besondere Gegenstand kann nur der seyn, für den sich keine andre Wissenschaft findet, der also entweder von aller Wissenschaft ausgeschlossen oder der ihr (der Philosophie) eigene, ihr insbesondere zukommende Gegenstand seyn muß, und welcher als der zuletzt gefundene der höchste und der am meisten wissenswerthe ist; denn gegen diesen hat sie alle vorausgegangene für nichts, als für sie nicht seyende geachtet.

[1] S. den Schluß der zwanzigsten Vorlesung.
[2] S. S. 367.
[3] Vgl. S. 368.

Sofern daher die erſte Wiſſenſchaft der zweiten, der Philoſophie als beſonderer Wiſſenſchaft, ihren Gegenſtand erſt ermöglicht, ſelbſt jedoch auch Philoſophie iſt, haben diejenigen Recht, welche ſagen, man könne den Gegenſtand der Philoſophie nur wiſſen durch Philoſophie ſelbſt. Sobald aber die erſte Philoſophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat ſie ihr Ende erreicht; denn ſie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realiſiren; daher ſie auch die negative Philoſophie zu nennen, indem ſie, ſo wichtig, ja unentbehrlich ſie iſt, doch in Beziehung auf das allein Wiſſenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß; denn ſie ſetzt das Princip nur durch Ausſcheidung, alſo negativ, ſie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im Begriff, als bloße Idee. Da ſie als das Princip ſuchend, erſt die Möglichkeit einer Philoſophie unterſucht, iſt ſie die kritiſche, die Aufgabe Kants.

Die rationale oder, wie wir ſie nun auch nennen, negative Philoſophie habe, ſagten wir, das Princip eben nur ermöglicht. Denn zuerſt war es im reinen Denken gefunden worden, ſodann ging die Abſicht dahin es der Potentialität zu entreißen. Nachdem dieſes geſchehen, iſt das ſo erzeugte Princip eben auch nur das im Denken gefundene; es hat ſich hierin (was die Exiſtenz betrifft) gegen den Standpunkt des reinen Denkens nichts geändert. Wohl aber hat ſich die Natur des Princips durch den Proceß der Vernunftwiſſenſchaft erwieſen oder beſtätigt, nämlich als die natura necessaria, als das was essentia Actus iſt (*οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια*). Gott iſt jetzt außer der abſoluten Idee, in welcher er wie verloren war, und in ſeiner Idee, aber darum doch nur Idee, bloß im Begriff, nicht im actuellen Seyn[1]. Denn alles iſt in dieſer Wiſſenſchaft in die Vernunft eingeſchloſſen, und ſo auch Gott, obwohl er nun als der begriffen, der an ſich in

[1] In der abſoluten Idee iſt nicht bloß das Seyende, ſondern auch das, was das Seyende iſt, gehört dort mit zur Potenz; die Subſtanz im höchſten Sinn, die, weil ſie in nichts andres übergehen kann (denn es iſt in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit ſtehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor.

die Vernunft, d. h. in die ewigen Ideen, nicht eingeſchloſſen iſt. Und wenn auch, wie Kant ſagt, jeder Exiſtentialſatz ein ſynthetiſcher iſt, d. h. ein ſolcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe [1]; ſo findet dieß doch auf das reine (von allem Allgemeinen befreite) Daß, wie es am Ende der Vernunftwiſſenſchaft als Letztes ſtehen bleibt, keine Anwendung, denn das reine, abſtracte Daß iſt kein ſynthetiſcher Satz.

Wird nun aber das, was essentiâ Actus iſt, auch aus ſeinem Begriff geſetzt, ſo daß es nicht bloß das essentiâ oder naturâ, ſondern das actu Actus Seyende iſt, dann iſt das Princip nicht mehr in dem Sinne als Princip geſetzt, wie wir es für das Ziel der rationalen Wiſſenſchaft verlangt haben, wo wir es nur vom Seyenden frei haben wollten, wo es als Reſultat geſucht wurde, und wobei es nur um das (abſtracte) Princip zu thun war, vielmehr iſt es dann wirklich als Princip geſetzt, nämlich als Anfang, als Anfang der Wiſſenſchaft, die das, was das Seyende Iſt, das Seyende ſelbſt (*αὐτὸ τὸ ὄν*) zum Princip hat, d. h. zu dem, von welchem ſie alles andre ableitet [2]: wir bezeichneten ſie bisher als diejenige, um deren willen das Princip (mittelſt der erſten Wiſſenſchaft) geſucht wurde, und nennen ſie jetzt im Gegenſatz von der erſten, der negativen, die poſitive Philoſophie. Denn negativ iſt jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun iſt, weil ſie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Exiſtenz in reinen Gedanken iſt; zwar werden in ihr exiſtirende Dinge deducirt (ſonſt wäre ſie nicht Vernunft-, d. h. aprioriſche Wiſſenſchaft, denn das a priori iſt dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge exiſtiren [3]; negativ iſt jene, weil ſie auch das Letzte, das an ſich Actus (daher gegenüber von den exiſtirenden Dingen überexiſtirend) iſt, nur im Begriff hat. Poſitiv dagegen iſt dieſe; denn ſie geht von der Exiſtenz aus, von der

[1] Kritik d. prakt. Vern., Hartenſteinſche Ausgabe IV, S. 262.
[2] S. S. 361 ff.
[3] Durch den Idealismus erklärt ſich nicht die Wirklichkeit, ſondern die Art der Wirklichkeit. Man vergl. hiezu S. 376.

Existenz d. h. dem actu Actus-Seyn des in der ersten Wissenschaft als nothwendig existirend im Begriff (als naturâ Actus seyend) Gefundenen. Dieses hat sie zuerst nur als reines Daß (Ἐν τι), von welchem zum Begriff, dem Was (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das so Existirende bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott erweist, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner Existenz erklärt, und also ein positives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes System hergestellt wird.

Da sich uns hier der Unterschied jener schon im Anfang dieser philosophischen Entwicklung in Aussicht gestellten zwei Wissenschaften als Gegensatz der negativen und positiven Philosophie gezeigt hat, so wäre eigentlich hier der Ort, diesen Gegensatz vollständig zu erörtern. Weil jedoch diese Erörterung eine umfangreiche ist (die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie) und eine eigene Reihe von Vorlesungen bildet, so beschränke ich mich hier nur noch auf folgende kurze Bemerkung. Die erste Wissenschaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; sie hatte sich damit erschöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für sie Unerkennbares zuletzt stehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wissenschaft, was aber für diese nur eine äußere, nicht eine innere Abhängigkeit begründet. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte. Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: „Ich will das, was über dem Seyn ist", und wir werden sehen, wie der wirkliche Uebergang in sie in der That durch ein solches Wollen geschieht. Ist aber gleich die positive Philosophie eine von der negativen abgesetzte und andere, so ist demungeachtet der Zusammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philosophie ist doch nur Eine, nämlich die Philosophie, die sowohl ihren Gegenstand sucht, als ihren Gegenstand hat und ihn zur Erkenntniß bringt. Die positive ist es, die auch in der negativen eigentlich ist, nur noch nicht als wirkliche,

ſondern erſt als ſich ſuchende: — wie dieß dieſe ganze nun zu Ende gekommene Entwicklung gezeigt hat.

Wenn das Princip zum Anfang gemacht wird, zum Anfang einer andern Wiſſenſchaft, die nicht mehr Vernunftwiſſenſchaft iſt (denn dieſe könnte nichts mehr mit ihm anfangen), ſo hört daſſelbe auch auf bloße Idee oder in der Idee zu ſeyn: es wird aus ſeinem Begriff geſetzt, aus der Vernunft, in der es eingeſchloſſen war, befreit, aus der Idee ausgeſtoßen. Zugleich geſchieht eine Umkehrung des bisherigen Verhältniſſes zwiſchen dem was das Seyende iſt (A°) und dem Seyenden (— A + A ± A). Denn da jenes Anfang (prius) wird, kann dieſes, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muß ihm alſo nachfolgen, und das erſte Problem wird ſeyn, zu zeigen, wie Letzteres möglich iſt. Indeß ſind wir noch nicht ſo weit. Denn es bleibt uns jetzt vor allem die Hauptfrage zu beantworten: von wem jene Ausſtoßung A°'s aus der Vernunft und die damit zuſammenhangende Umkehrung — worin der Uebergang zur poſitiven Philoſophie beſteht — ausgeht. Hier iſt nun zu ſagen, daß ſie nicht vom Denken ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wiſſenſchaft forttreibt, liegt zwar im letzten Begriff der erſten; denn mit dem reinen Daß, dem Letzten der rationalen Philoſophie, iſt nichts anzufangen: damit es zur Wiſſenſchaft werde, muß das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Conſequens, nicht mehr Antecedens ſeyn kann. Die Vernunftwiſſenſchaft führt alſo wirklich über ſich hinaus und treibt zur Umkehr; dieſe ſelbſt aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktiſchen Antriebs; im Denken aber iſt nichts Praktiſches, der Begriff iſt nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es ſich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein Wille muß es ſeyn, von dem die Ausſtoßung A°'s aus der Vernunft, dieſe letzte Kriſis der Vernunftwiſſenſchaft, ausgeht, ein Wille, der mit innrer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee ſey. Wir ſprechen von einer letzten Kriſis der Vernunftwiſſenſchaft: die erſte nämlich war die, daß das Ich aus der Idee ausgeſtoßen wurde, womit

zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb[1]; die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird. Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee (wie Kants Kritik eigentlich auf Demüthigung der Vernunft) oder auf das Resultat, daß das wahrhaft Seyende erst das ist, was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, *κρεῖττον τοῦ λόγου*[2].

Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft seyn. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt; denn es ist ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetische Erkenntniß bis zu A° durchgedrungen; noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseyns, die es sich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erst die Kluft, welche zwischen ihm und Gott, erkennt, wie allein sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der **Herr** des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). In diesem sieht es allein das wirklich höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein andrer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur

[1] S. oben S. 421.

[2] Aristoteles Eth. Eudem. VII. 14: *λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον.*

die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. Diesen will es nun; zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe entgegenkommen [1], aber es kann ihn wollen, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, keine verdiente, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwängliche seyn kann. Bei Kant, der auch über das Gesetz hinaus will, ist es nicht das Ich, sondern bloß die Philosophie und die Proportion, die über das Gesetz hinaus verlangt, nach einer also verdienten Glückseligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott besteht, sondern etwas relativ Aeußres ist und eigentlich bloß sinnliche [2]. Ich verlange aber vielmehr eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich sie noch als (wenigstens mittelbares) Erzeugniß meines Thuns betrachten müßte [3]. Wenn immer nur proportionirte Seligkeit, so wäre dieß ein Grund ewiger Unzufriedenheit, und es wird also doch nichts andres bleiben und kein philosophisch sich dünkender Hochmuth uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können [4].

[1] „Und dieses Elends Ende hoffe nicht zu sehn,
Bevor der Götter Einer abzulösen dich erscheint"
(παύσειν ἂν ὄνδρ' τις δύσποτος τῶν ὧδε πόνων ἀμαχῆ) sagt Hermes zu Prometheus. v. 1006. 1007.

[2] S. Kritik d. prakt. Vern. Hartensteinsche Ausg. IV, S. 234 unten.

[3] Nach Kant a. a. O., S. 229, ist Glückseligkeit nur das zweite Element des höchsten Guts, was richtig ist, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, sondern als das Höhere wird sie gesucht, jene befriedigt nicht.

[4] Die negative Philosophie sagt uns wohl auch, worin die Seligkeit liegt, aber sie hilft uns nicht dazu.

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist, wie Sie sehen, nichts anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der — Religion. Mit diesem endet die von dem Ich verfolgte Bahn. Zu der Freudigkeit des Daseyns, die es auf den eignen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit diesem vereinigt (versöhnt) wird, d. h. durch die Religion. Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es keine Religion geben — denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraus — sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist [1]. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine Vernunftreligion gibt [2]. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". Sieht man im Ende der Vernunftwissenschaft Vernunftreligion, so liegt hierin eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretisches Resultat ist, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts wisse, ist das Resultat des ächten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommen wir erst in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erst erwarten, daß uns die philosophische Religion entsteht, um welche es bei dieser ganzen Darstellung zu thun ist, d. h. die Religion, welche

[1] Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philosophie der Geschichte ihre negative Seite hat; s. oben S. 542.

[2] Man wird nicht einwenden, daß wir ja doch nach dem Vorhergehenden die Religion selbst als ein Moment der Vernunftwissenschaft setzten; allerdings, aber keiner von denen, welche eine Vernunftreligion wollen, wird jene ganz ins Subjekt zurückgehende, von Askese nicht zu trennende Religion, die ein Gegensatz aller Wissenschaft, für Vernunftreligion nehmen oder gelten lassen. Von einer Vernunftreligion (auf die alle Rationalisten sich berufen, gerade als befänden sie sich im unzweifelhaften Besitze einer solchen, während in der That nicht zwei unter ihnen übereinstimmen würden, wenn man sie einmal anhielte, sie wirklich aufzustellen, sich nicht immer bloß auf sie zu berufen), zumal die Wissenschaft wäre, weiß die rationelle Philosophie nichts.

die wirkliche Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat [1], wobei nun auch am besten einzusehen, daß was uns philosophische Religion heißt mit der sogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn gesetzt es gäbe eine solche, so gehörte sie einer ganz andern Sphäre an, nicht der, in welcher sich uns die philosophische verwirklicht.

Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniß, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann. Wie diese Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. Wenn der Mensch angehalten ist (durchs Gewissen oder durch die praktische Vernunft), sein Verhältniß zu den andern Individuen darnach zu bemessen, wie es in der Ideenwelt war, so kann das nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen, nicht ihn, das Individuum. Das Individuum für sich kann nichts anders verlangen, als Glückseligkeit. Damit trat von Anfang, d. h. sowie das Geschlecht dem Gesetz unterworfen war, der Unterschied ein, daß was in der Folge nur postulirt wird, das Individuum (nicht die Vernunft) postulirt, und so ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt; eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey [2].

[1] S. oben S. 243 ff. und den Anfang der elften Vorl. Vgl. auch S. 386.

[2] Dieses Suchen nach Person ist dasselbe, was den Staat zum Königthum führt. Die Monarchie macht möglich, was vermöge des Gesetzes unmöglich. Denn da z. B. die Gesetze, die im Staat, nicht auch für den Staat gelten, so muß, da doch Verantwortung seyn muß, eine Person da seyn, die verantwortlich (vor einem höhern Richterstuhl, als dem des Gesetzes), der König, der sich gleichsam zum Opfer darbietet für sein Volk. Ferner: die Vernunft und das Gesetz

Das Ich demnach iſt es, welches ſagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt, die wir nun noch in ihren Folgen näher beſtimmen werden.

Jenes Wollen bezieht ſich nur auf den Uebergang. Womit die poſitive Philoſophie ſelbſt beginnt, iſt das von ſeiner Vorausſetzung abgelöste, zum prius erklärte A°; als das ganz Idee-Freie iſt es reines Daß (Ἔν τι), wie es in der vorigen Wiſſenſchaft zurückblieb, nur iſt es jetzt zum Anfang gemacht. Dieſes aber iſt die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn A° iſt nicht, weil — A + A ± A iſt, ſondern umgekehrt, — A + A ± A iſt, weil A° iſt (wiewohl dieſes nicht Iſt, ohne das Seyende zu ſeyn)[1]; daher es auch das iſt, was über dem Seyenden, und jenes „Ich will Gott außer der Idee" ſo viel beſagt, als: Ich will, was über dem Seyenden iſt. In ſeinem Ἔντι-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber beſteht ſein Unauflösliches, Indiſſolubles, wodurch es auch allein der unzweifelhafte Anfang ſeyn kann, wie wir dieß früher geſehen[2]. Nun iſt aber A° nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es ſich als exiſtirend erweist, wäre es ſo gut als nicht vorhanden, es gäbe keine Wiſſenſchaft deſſelben (alſo auch keine poſitive Philoſophie). Denn es gibt keine Wiſſenſchaft wo nichts Allgemeines. Es iſt demnach von dem Ἔν τι zuerſt zu zeigen, wie es das Seyende iſt, und da es dieſes jetzt nur als das posterius und consequens von ihm ſeyn kann, ſo iſt die Frage die: Wie iſt es möglich, daß — A + A ± A Folge von A° ſeyn kann? Iſt dieſe Frage gelöst, ſo iſt Gott wieder in ſeinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerſt aber nur des Seyenden, das in der Idee iſt (noch nicht des Seyenden, das außer der Idee iſt). Hierauf erſt

liebt nicht, nur die Perſon kann lieben, dieſe Perſönlichkeit aber kann im Staat nur der König ſeyn, vor dem alle gleich ſind.

[1] Dieſer Stellung Gottes entſpricht im Staat die Stellung des Königs; für die Stellung des Königs, für die Majeſtät iſt A° das Urbild, ohne welches ſie nicht begründet werden kann. Vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 12: οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται.

[2] in der dreizehnten Vorleſung.

handelt es ſich in zweiter Linie darum, daß er ſich auch als Herrn des Seyenden, das außer der Idee, d. h. des exiſtirenden, empiriſchen erweiſe; wodurch Gott erſt in die Erfahrung und in dieſem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Exiſtenz geführt, in dieſer erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältniß nicht nur zum Seyenden in der Idee, ſondern auch zum Seyenden, das außer der Idee iſt, d. h. dem exiſtirenden hat (denn was exiſtirt, iſt außer der Idee), wenn er dieſem ebenſo Urſache iſt und dem alterirten Seyn inwohnend erſcheint, wie er Urſache des Seyenden in der Idee iſt: ſo zeigt er ſeine von der Idee unabhängige, alſo auch mit Aufhebung derſelben beſtehende Wirklichkeit und offenbart ſich alſo als wirklichen Herrn des Seyns.

Hiemit iſt jedoch der Beweis, um den es der poſitiven Philoſophie zu thun iſt, nicht geſchloſſen, wenn er gleich in der Hauptſache geführt iſt. Es geht dieſer Beweis (der Exiſtenz des perſönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem beſtimmten Punkt, nicht alſo etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenſtand unſerer Erfahrung iſt; ſondern, wie ich, ſelbſt bei menſchlichen Individuen, die mir wichtig ſind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wiſſen, daß ſie ſind, ſondern fortdauernde Erweiſe ihrer Exiſtenz verlange, ſo iſt es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtſeyn der Menſchheit immer näher tritt; wir verlangen, daß ſie nicht mehr bloß in ihrer Folge, ſondern ſelbſt ein Gegenſtand des Bewußtſeyns wird; aber auch dahin iſt nur ſtufenweiſe zu gelangen, zumal die Forderung iſt, daß die Gottheit nicht in das Bewußtſeyn einzelner, ſondern in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingehe, und ſo ſehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die geſammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menſchengeſchlechts hindurchgehender iſt, der inſofern nicht ein abgeſchloſſener, ſondern ein immer fortgehender iſt, und ebenſo in die Zukunft unſeres Geſchlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit deſſelben zurückgeht. In dieſem Sinne vorzüglich auch iſt die poſitive Philoſophie geſchichtliche Philoſophie.

Dieſes alſo iſt die Aufgabe der zweiten Philoſophie; der Uebergang zu ihr iſt gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Geſetz zum Evangelium, von der Natur zum Geiſt.

Was aber jene erſte Frage betrifft, die Frage nämlich: wie iſt es möglich, daß, wenn A° prius, das Seyende das vermöge höchſter Vernunftnothwendigkeit mitgeſetzte iſt? ſo iſt dieſe noch auf rationalem Wege zu löſen; inſofern gehört ſie auch noch in dieſe Vorträge, und iſt ſie auch in dieſer Form neu, ſo iſt ſie doch in andrer Form ſchon in früherer Zeit dageweſen — in der Unterſuchung über die Quelle der ewigen Wahrheiten[1].

[1] Dieſe Unterſuchung iſt in ihrer geſchichtlichen Entwicklung zuſammengeſtellt und bis zur Löſung der oben bezeichneten Frage fortgeführt in der als Anlage abgedruckten Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten“, welche daher den Schlußſtein dieſer Darſtellung der rationalen Philoſophie bildet. D. H.

Abhandlung

über

die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Geleſen in der Geſammtſitzung der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin am 17. Januar 1850.

Die Frage, über welche ich heute zu ſprechen beabſichtige, hat ſchon die Philoſophie des Mittelalters beſchäftigt, wie ſie rückwärts zuſammenhängt mit den größten Unterſuchungen des philoſophirenden Alterthums. Wieder aufgenommen von Descartes und von Leibniz, iſt ſie durch die neue von Kant eingeleitete, aller Unterbrechungen und augenblicklichen Verfälſchungen ohngeachtet, von ihrem wahren Ziel noch nicht abgebrachte philoſophiſche Bewegung ebenfalls in ein neues Stadium getreten und vielleicht der Entſcheidung näher gebracht worden. Die Frage, die ich meine, bezieht ſich auf die ſogenannten ewigen oder nothwendigen Wahrheiten, insbeſondere auf die Quelle derſelben; doch war dieß der einfachſte Ausdruck; im vollſtändigeren handelte es ſich de origine essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum; dieß alles wurde als daſſelbe betrachtet. Denn 1) was die Weſenheiten betrifft, ſo galt es als unwiderſprochener Grundſatz: essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht ſich ſtets nur auf die Exiſtenz der Dinge, zufällig iſt die hier, an dieſem Ort, oder jetzt, in dieſem Augenblick, exiſtirende Pflanze, nothwendig aber und ewig iſt die Weſenheit der Pflanze, nicht anders ſeyn könnend, ſondern nur ſo oder gar nicht. Hieraus erhellt von ſelbſt, daß die essentiae rerum auch daſſelbe ſind mit den mehr oder weniger platoniſch gedachten Ideen. Da ferner bei der Weſenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Weſenheit dieſelbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden ſeyn oder nicht, wie ſich die Weſenheit

eines Kreiſes nicht im Geringſten dadurch ändert, daß ich einen Cirkel wirklich beſchreibe: ſo iſt hieraus begreiflich, daß das Reich der Weſenheiten auch das Reich der Möglichkeiten, und was nur ſo möglich, nothwendig ſo iſt. Dieß führt von ſelbſt auf den vierten Ausdruck der nothwendigen oder ewigen Wahrheiten. Gewöhnlich wird dieß nur auf die mathematiſchen bezogen. Aber der Begriff iſt viel weiter. Denken wir uns, wie Kant, die höchſte Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, ſo wird es auch eine Wiſſenſchaft geben, die dieſe Möglichkeiten unterſcheidet und erkennbar macht, indem ſie denkthätig dieſelben aus der Potentialität heraustreten und in Gedanken wirklich werden läßt, wie die Mathematik thut, wenn ſie das was in einer Figur, z. B. dem rechtwinklichten Dreieck, bloß potentiâ (dem Vermögen nach) iſt, wie das Verhältniß der Hypotenuſe zu den Katheten, wenn ſie, ſage ich, dieſes findet, indem die Denkthätigkeit (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*) es zum Actus erhebt. *Φανερὸν*, ſagt Ariſtoteles, *ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται* (Offenbar iſt, daß das bloß der Potenz nach ſeyende durch Ueberführung in Actus gefunden wird). Dieß iſt der Weg aller reinen oder bloßen Vernunftwiſſenſchaft. In der höchſten Vernunftidee wird nun unſtreitig auch die Pflanze prädeterminirt, und es wird nicht abſolut unmöglich ſeyn, von den erſten Möglichkeiten aus, die ſich noch als Principe darſtellen, zu der ſchon vielfach bedingten und zuſammengeſetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuſchreiten. Es wird, ſage ich, nicht abſolut unmöglich ſeyn. Denn es handelt ſich hier überhaupt nicht um das uns, ſondern um das an ſich Mögliche; das uns Mögliche iſt überall von vielen ſehr zufälligen Bedingungen abhängig; für ſolche Ableitungen iſt uns die Beihülfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geiſt könnte ſie vielleicht entbehren); die Erfahrung aber iſt eine immer fortſchreitende, nie abgeſchloſſene, und auch das Maß der Anwendung unſerer an ſich beſchränkten geiſtigen Facultäten gar ſehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, was im Allgemeinen als möglich anzunehmen iſt und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchſten Vernunftidee bis zur Pflanze als nothwendigem Moment derſelben ein ſtetiger Fortſchritt

zu finden seyn: so ist die Pflanze in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr, sondern selbst eine ewige Wahrheit, und ich will nicht aussprechen, wie man über den Naturforscher urtheilen müßte, dem dieß gleichgültig wäre und dessen Forschungen nicht von dem beständigen Bewußtseyn begleitet wären, daß er, womit immer beschäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts werthen Sache, sondern mit einer solchen zu thun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unübersehbaren Zusammenhang eine nothwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat.

Nachdem ich auf diese Weise die Ausdehnung des Gegenstandes der Frage gezeigt zu haben glaube, komme ich auf den Anlaß, und werde zunächst anführen, wodurch die Scholastiker bestimmt worden, sich nach der Quelle der ewigen Wahrheiten umzusehen.

Dieser Anlaß also war, daß ewige, d. h. nothwendige Wahrheiten ihre Sanction nicht von dem göttlichen Willen haben konnten; bloß durch göttliches Gefallen festgestellt, waren sie zufällige Wahrheiten, die ebenso gut auch Nichtwahrheiten seyn konnten; es mußte also eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derselben anerkannt werden, und ebenso mußte es etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges seyn, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund hatten. Zwar für Thomas von Aquino war die Möglichkeit noch in der essentia divina selbst, nämlich in der als participabilis s. imitabilis gedachten; eine Vorstellung, wovon sich die Spur noch bei Malebranche findet. In den Ausdrücken erkennt man leicht die platonische μέθεξις und die mehr den Pythagoreern gebräuchliche μίμησις. Aber wer sieht nicht zugleich, daß hier der Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Wesen theilzunehmen oder es nachzuahmen — worin die Möglichkeit der Dinge bestehen würde — daß dieser eine Fähigkeit des göttlichen Wesens, an sich theilnehmen oder sich nachahmen zu lassen, untergeschoben wird, womit die Möglichkeit auf Seiten der Dinge nicht erklärt wäre. Unausbleiblich also war die Anerkennung einer ursprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen sondern auch vom göttlichen Wesen unabhängigen Möglichkeit der Dinge. Eine solche behaupteten die Scotisten,

gezwungen dadurch, wie ein Anhänger von Leibniz ſich ausdrückt, coacti admittere principium realitatis essentiarum nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentiarum pendeat necessitas et aeternitas. Dieſes nescio quod hätte ſich übrigens ſelbſt nach den von Scotus gebrauchten Ausdrücken bis zu einem gewiſſen Punkt wohl überwinden laſſen. Scotus ſprach von einem ente diminuto, in quo possibile constitutum sit. Ens diminutum ſoll in dem Latein des Scotus unſtreitig nichts anderes bezeichnen, als was nur in untergeordnetem Sinne das Seyende zu nennen iſt, wie auch Ariſtoteles das *πρώτως ὄν*, das erſtlich Seyende, von dem bloß *ἑπομένως ὄν*, von dem was bloß als Folge und Mitgeſetztes eines anderen iſt, das *ἐνεργείᾳ ὄν* von dem bloß *ὑλικῶς ὄν* unterſcheidet und letzteres dem *δυνάμει ὄν* oder dem *μὴ ὄν* gleichſetzt (wohl zu unterſcheiden von dem *οὐκ ὄν*, dem ganz und gar nicht ſeyenden). Ueber die materielle Natur alſo jenes Mitgeſetzten blieb wohl kein Zweifel. Das Ungelöste und bis in unſre Zeit ungelöst Gebliebene lag nicht in der Beſchaffenheit, ſondern darin, daß jenes der eignen Natur nach bloß Seynkönnende doch irgend ein Verhältniß zu Gott haben mußte. Es kam nun aber Descartes, der den Knoten zerhauend auf ſeine Weiſe, nämlich haſtig, das Gegentheil ausſprach: die mathematiſchen wie die andern ſogenannten ewigen Wahrheiten ſeyen von Gott feſtgeſetzt und vom göttlichen Willen nicht anders abhängig als alle andern Creaturen. (Die eignen Worte des Descartes ſind in einem ſeiner Schreiben folgende: Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo *stabilitas* et ab illo pendere *non secus quam reliquas creaturas*). Man könnte verſuchen, die Worte ſo auszulegen, als ſolle nur die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von der göttlichen Erkenntniß widerlegt werden, entgegen denjenigen Scotiſten, welche lehrten: die ewigen Wahrheiten würden beſtehen, auch wenn gar kein Verſtand wäre, nicht einmal der göttliche. Allein dieſer Auslegung widerſpricht eine andere Aeußerung des Philoſophen, folgende: In Deo unum idemque est velle et

cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum (nämlich weil er es will) res est vera.

Die nächste Folge, die sich aus dieser Behauptung ergeben würde, wäre für die Mathematik, daß sie eine bloße Erfahrungswissenschaft sey; denn was die Folge eines Willens, und demnach zufällig ist, da es ebenso gut nicht seyn könnte, kann bloß erfahren, nicht wie man sagt a priori gewußt werden. Dem widerspricht aber schon, daß es in der Erfahrung keinen Punkt gibt, in der Wirklichkeit keine Linie, die vollkommen gerade, oder ohne alle Breite wäre, woraus auf jeden Fall folgen würde, daß bei den ersten Begriffen oder Voraussetzungen der Geometrie etwas anderes im Spiel ist als bloße Erfahrung. Ich sage auf jeden Fall; denn mit dem Allgemeinen, daß die Mathematik eine aprioriſche Wissenschaft sey, ist die Sache auch nicht abgethan, ich kann mich aber hier auf die specielle Untersuchung der Genesis der mathematischen Wahrheiten nicht einlassen und muß dieselbe für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Am meisten aber widerspricht der Behauptung (daß die mathematischen Lehren nur wahr seyn sollen in Folge des göttlichen Willens) die ganze Natur der Mathematik. Denn wo immer Wille dazwischen kommt, ist von Wirklichem die Rede; aber offenbar ist, daß die Geometrie z. B. nicht um das wirkliche, sondern nur um das mögliche Dreieck sich bemüht, und der Sinn keines ihrer Sätze ist, daß dem wirklich so sey, sondern daß es nicht anders seyn könne, und das Dreieck z. B. nur so möglich ist, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind, wo dann freilich folgt, daß das Dreieck auch so seyn wird, wenn es Ist, aber daß es Ist, als ganz gleichgültig betrachtet wird. Die Folge in Bezug auf die Mathematik würde nun freilich wohl Descartes am wenigsten zugegeben haben; aber es ist darum nicht weniger wahr, daß sie aus seiner Ableitung der ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen unabwendlich folgt, und daß mit dieser Annahme den Wissenschaften überhaupt alle ewig gültige Wahrheit entzogen wäre. Man könnte, wie Peter Bayle, aus Descartes Ausspruch den Schluß ziehen, daß $3 + 3 = 6$ nur wahr ist wo und so lang es Gott gefällt, daß es vielleicht unwahr ist in

Digitized by Google

andern Regionen des Weltalls und im nächsten Jahr auch für uns aufhört wahr zu seyn. Von ernsteren Folgen aber würde die Sache seyn, wenn die Lehre auf das sittliche und religiöse Gebiet übergetragen würde, wie dieß durch einige Theologen der reformirten Kirche geschah, die sich durch die Lehre vom decretum absolutum bis zu der Meinung fortreißen ließen, daß auch der Unterschied von Gut und Bös kein objektiver, sondern allein durch den göttlichen Willen festgesetzter sey. Von dieser Seite besonders hat Descartes der oben erwähnte Bayle angegriffen, dessen Worte, die Leibniz einer Stelle in seiner Theodicee nicht unwürdig gefunden, ich auch hier wiederholen darf. „Eine Menge der ernstesten Autoren, sagt er, erklären sich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und ein Böses gibt. Zum Erweis dieser Behauptung gelten ihnen besonders die abscheulichen Folgen der entgegengesetzten Lehre, aber es gibt ein direkt treffendes, aus der Metaphysik hergenommenes Argument. Es ist eine gewisse Sache, daß Gottes Existenz nicht eine Folge seines Willens ist; er existirt nicht weil er will, und wenn er ebenso wenig allmächtig oder allwissend ist, weil er es seyn will, so kann sich sein Wille überhaupt nur auf außer ihm Seyendes erstrecken, doch auch so nur darauf daß es Ist, nicht aber auf das was zum Wesen desselben gehört. Gott, wenn er wollte, konnte die Materie, den Menschen, den Kreis nicht wirklich machen, aber unmöglich war ihm, sie wirklich zu machen, ohne ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften mitzutheilen, die demnach nicht von seinem Wollen abhangen“ [1]. Man darf es mit geistreichen Reden nicht zu streuge nehmen; sonst könnte man in Bayles Worten die Meinung durchschimmern sehen, daß die Existenz Gottes eine ewige Wahrheit in demselben Sinne sey, in welchem ihm $3 + 3 = 6$ eine solche ist; eine Meinung, der man sich doch vielleicht ebensowohl versucht finden könnte zu widersprechen, wie jener Abt eines Klosters, der den allzu eifrigen Lehrer, welcher sich hatte hinreißen lassen, zu sagen, Gottes Daseyn

[1] Erdmann'sche Ausgabe von Leibniz, S. 560, §. 183.

ſey ſo gewiß, als daß 2 mal 2 vier ſey, wegen dieſes Ausſpruchs zurechtwies, indem er hinzuſetzte, Gottes Daſeyn ſey weit gewiſſer als daß $2 \times 2 = 4$ ſey. Ich begreife vollkommen, wenn, wie ferner erzählt wird, die Zuhörenden über eine ſolche Aeußerung lachten, wie ich begreife, daß es auch jetzt noch Menſchen genug gibt, die nicht begreifen können, wie etwas gewiſſer ſeyn könne als daß $2 \times 2 = 4$ iſt. Ohne den Ausdruck unterſuchen zu wollen, iſt gewiß, daß es Wahrheiten von verſchiedener Ordnung gibt, und daß den Wahrheiten der Arithmetik und der Mathematik überhaupt ſchon darum nicht unbedingte Gewißheit beiwohnen kann, weil dieſe Wiſſenſchaften, wie ich in meiner frühern Vorleſung aus Platon angeführt, mit Vorausſetzungen zu Werk gehen, die ſie ſelbſt nicht rechtfertigen, und damit, was deren Werth und Geltung betrifft, einen höheren Gerichtshof anerkennen; ferner weil ſie vieles nur erfahrungsmäßig wiſſen, z. B. von geraden und ungeraden, abgeleiteten und Primzahlen, für welche ſie noch nicht einmal ein Geſetz des gegenſeitigen Abſtandes gefunden.

Mit Bayle erklärt ſich nun Leibniz, was die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen betrifft, einverſtanden, nicht aber ebenſo mit den äußerſten unter den Scotiſten, oder überhaupt mit denen, die ein von Gott in jedem Sinne unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten, oder eine für ſich und außer allem Zuſammenhang mit Gott beſtehende Natur der Dinge aufſtellen. Wenn der Wille Gottes nur die Urſache der Wirklichkeit der Dinge zu ſeyn vermag, ſo kann die Quelle ihrer Möglichkeit nicht auch in dieſem Willen, ſie kann aber ebenſowenig eine von Gott unbedingt und in jedem Betracht unabhängige ſeyn. „Meines Erachtens“, ſagt Leibniz (in der Theodicee), „iſt der göttliche Wille die Urſache der Wirklichkeit, der göttliche Verſtand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, dieſer iſt es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran Theil hat. Alle Realität, — alſo, will er ſagen, auch die, welche wir den ewigen Wahrheiten zuſchreiben müſſen — alle Realität muß auf etwas gegründet ſeyn, das exiſtirt. Freilich iſt wahr — was ſchon ein Theil der Scholaſtiker geltend gemacht hat — daß auch der Gottesleugner ein

vollkommener Geometer seyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts das existirt, sondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter sich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewisse Wissenschaften verstehen können, ohne ihre erste Quelle zu wissen, die in Gott ist" [1]. Da Leibniz dieß nur von gewissen Wissenschaften sagt, so hat er offenbar die Philosophie ausgenommen. Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno, ist Leibnizens allgemeiner Ausspruch in der Abhandlung de rerum originatione radicali. Zwischen „ganz unabhängig seyn von Gott" und bestimmt seyn durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte. Dieses Mittlere ist in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verstande. Leibniz bedient sich dieser Unterscheidung namentlich um wegen des Uebels und des Bösen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Ursache des Uebels, sagt er, ist in der idealen Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, sondern nur im göttlichen Verstande ist.

Aber dieser Verstand nun wie verhält er sich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder bestimmt er von sich aus und ohne an etwas gebunden zu seyn, was in den Dingen nothwendig und ewig seyn soll; in diesem Fall ist nicht einzusehen, wie er sich von dem Willen unterscheide, es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas. Ist es der Verstand Gottes, der, ohne durch irgend etwas bestimmt oder eingeschränkt zu seyn, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Nothwendigkeiten werden, sich ausdenkt, so wird man auch so der Willkür nicht entgehen. Oder ist der Sinn dieser: der Verstand schafft diese Möglichkeiten nicht, er findet sie vor, er entdeckt sie als schon da seyende, dann muß es etwas von diesem Verstand Verschiedenes und von ihm selbst Vorausgesetztes seyn, worin diese Möglichkeiten begründet sind und worin er dieselben erblickt. Dieses aber somit vom göttlichen Verstande Unabhängige, und woran wir diesen selbst gebunden zu denken

[1] A. a. O., S. 561, §. 181.

hätten, wie sollen wir es benennen? Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen kann es selbst nichts Individuelles mehr seyn, wie wir den Verstand denken müssen; denn auch der Leibnizische Ausdruck l'entendement divin kann nur von einer göttlichen Facultät verstanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja diesem entgegengesetzt, selbst das Allgemeine und Sitz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, das alles läßt sich nur von der Vernunft sagen. Wir wären also auf eine vom göttlichen Willen unabhängig existirende ewige Vernunft gewiesen, deren Schranken oder Gesetze der göttliche Verstand in seinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überschreiten könnte. Aber einmal auf diesem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinweghebenden Allgemeinen — sollten wir auf diesem Punkt stehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen suchen? Und dieß um so mehr, als wenn man zwischen dieser Vernunft und Gott unterscheidet, zwei von einander Unabhängige angenommen werden müssen, deren keines von dem andern abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor allem und zuerst auf Einheit des Princips dringt. Warum also nicht sagen, daß Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwidersprechlich und unter gescheidten Leuten sich von selbst verstehend adoptirt, unendlicher Beschwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

Man wird vielleicht gegen diesen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung sey und uns von der Leibnizschen Zeit unmittelbar in die Gegenwart versetze. Denn das System, in dem die Vernunft alles ist, sey ja eben das neueste. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die allgemeine Denkart der Zeit und nur durch kein philosophisches System repräsentirt (denn damals fehlte es bekanntlich daran), also genöthigt, auf mehr populäre Weise sich geltend zu machen und sich auf die Theologie zu werfen. Dieser theologische Rationalismus, der freilich selbst noch nicht wußte, was er in letzter Instanz wollte, ging (es läßt sich dieß genau geschichtlich nachweisen) unmittelbar

aus der Wolffischen Schule hervor. Wenn aber dieser Rationalismus erst in der neuesten Zeit dazu gelangt ist, sich als philosophisches System aufzustellen, so dankt er dieß freilich der späteren Entwicklung, aber seine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieser, sondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichsam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die sich als Ausnahmen darstellen, und läßt sich nicht sofort durch ein philosophisches System aufheben, vielmehr begibt sich das Gegentheil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem sie es sich dienstbar macht und nur das so geknebelte sich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieser Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem keine Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, sans rime ni raison, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: haec si tu postules (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Wieder an Leibniz anzuknüpfen —, so ist offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verschiedene Facultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Ursache des verschiedenen Verhältnisses zu Gott in der Natur jenes nescio quod selbst zu suchen, das den Grund aller Möglichkeit und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten soll, demgemäß

aber selbst nur Möglichkeit, also nur die potentia universalis seyn kann, die als solche toto coelo von Gott verschieden, soweit auch ihrem Wesen nach, also bloß logisch betrachtet, unabhängig von dem seyn muß, von dem alle Lehren übereinstimmend sagen, daß er reine Wirklichkeit ist, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz ist. Soweit ist das Verhältniß noch ein bloß logisches. Aber wie wird sich nun das reale Verhältniß darstellen? Einfach so: Jenes alle Möglichkeit begreifende, selbst bloß Mögliche wird des selbst-Seyns unfähig, nur auf die Weise seyn können, daß es sich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Seyn ist, und gegen das es als das selbst nicht Seyende erscheint. Ich gebe diese Bestimmungen ohne weitere Motivirung, weil sie sich alle auf bekannte aristotelische Sätze gründen. *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτοῦ λεκτέον*, „das Hylische, das bloß eines materiellen Seyns Fähige, kann nicht von sich selbst, es kann nur von einem andern gesagt werden", welches andere demnach es ist. Denn wenn ich B von A sage (prädicire), so sage ich, daß A B ist. Dieses andere aber, das dieses, des selbst-Seyns Unfähige, ist, dieses müßte das selbst-Seyende und zwar das im höchsten Sinn selbst-Seyende seyn — Gott. Das reale Verhältniß also wäre, daß Gott jenes für sich selbst nicht Seyende ist, das nun, inwiefern es ist — nämlich auf die Weise Ist, wie es allein seyn kann — als das ens universale, als das Wesen, in dem alle Wesen, d. h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.

Mit dieser Entwicklung sind wir auf dem von Kant zuerst gleichsam eroberten Standpunkt angekommen, der ihm als der höchste Preis seines ebenso unermüdlichen wie redlichen Forschens zu Theil geworden, wenn er auch diesen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus selbst weiter fortzuschreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz fassen, da ich sie früher, in der Absicht, später darauf zu verweisen, zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzulesen [1]. Kant

[1] Enthalten in der zwölften Vorlesung.

zeigt alſo, daß zur verſtandesmäßigen Beſtimmung der Dinge die Idee der geſammten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädicate gehört. Dieß verſteht die nachkantiſche Philoſophie, wenn ſie von der Idee ſchlechthin, ohne weitere Beſtimmung ſpricht; dieſe Idee ſelbſt nun aber exiſtirt nicht, ſie iſt eben, wie man zu ſagen pflegt, bloße Idee; es exiſtirt überhaupt nichts Allgemeines, ſondern nur Einzelnes, und das allgemeine Weſen exiſtirt nur, wenn das abſolute Einzelweſen es iſt. Nicht die Idee iſt dem Ideal, ſondern das Ideal iſt der Idee Urſache des Seyns, wie man auch insgemein zu ſagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verwirklicht iſt. In dem Satz: das Ideal iſt die Idee, hat alſo das iſt nicht die Bedeutung der bloßen logiſchen copula. Gott iſt die Idee heißt nicht: er iſt ſelbſt nur Idee, ſondern: er iſt der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo ſie der Möglichkeit nach alles iſt), er iſt der Idee Urſache des Seyns, Urſache daß ſie Iſt, *αἰτία τοῦ εἶναι*, im ariſtoteliſchen Ausdruck.

Es iſt alſo nun wohl das Verhältniß ſo beſtimmt, daß Gott das allgemeine Weſen iſt, aber noch weder wie, noch in Folge welcher Nothwendigkeit er es iſt. Was nun das Wie betrifft, ſo verſteht ſich außer dem ſchon Geſagten, daß Gott das All der Möglichkeit ewiger Weiſe, alſo vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen iſt. Und doch iſt nicht Er ſelbſt dieſes All. In ihm ſelbſt iſt kein Was, er iſt das reine Daß — actus purus. Aber um ſo mehr, wenn in ihm ſelbſt kein Was und nichts Allgemeines iſt, durch welche Nothwendigkeit geſchieht es, daß was ſelbſt oder in ſich ohne alles Was iſt, daß dieſes das allgemeine Weſen, das alles begreifende Was iſt?

Es kann nichts helfen zu ſagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wiſſenſchaft geben. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου.* Denn warum eben ſoll Wiſſenſchaft ſeyn? und nimmer kann die Möglichkeit unſres Wiſſens die Urſache davon ſeyn, daß der in welchem ſchlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir ſonſt Einzelnes nennen, weit erhaben iſt (denn dieſes trägt immer noch ſehr viel Allgemeines in ſich) — daß dieſer, welcher das abſolute Einzelweſen iſt, das allgemeine Weſen iſt. Da er es nicht

wollend, und auch nicht in Folge ſeines Weſens oder Selbſtes iſt — denn dieſes, als das Abſonderlichſte (τὸ μάλιστα χωριστόν), d. h. als das Individuellſte, iſt es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann —, ſo kann er das Alles Begreifende nur ſeyn in Folge einer über ihn ſelbſt hinausreichenden Nothwendigkeit. Aber welcher Nothwendigkeit? Verſuchen wir es auf dieſe Weiſe. Sagen wir, dieſe Nothwendigkeit ſey die des Eins-ſeyns von Denken und Seyn — dieſe ſey das höchſte Geſetz, und deſſen Sinn dieſer, daß was immer Iſt auch ein Verhältniß zum Begriff haben muß, was Nichts iſt, d. h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Iſt.

Gott enthält in ſich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieſes, daß er Iſt, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier iſt die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgeſprochen auf ſehr verſchiedene Weiſe angewendet worden. Denn es iſt leicht von einem Syſtem, das man nicht überſieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt iſt von der nöthigen Ausführung, einzelne Fetzen abzureißen, aber es iſt ſchwer, mit ſolchen Fetzen ſeine Blöße zu decken und ſie darum nicht an der unrechten Stelle anzuwenden. Es iſt ein weiter Weg bis zum höchſten Gegenſatz, und jeder, der von dieſem ſprechen will, ſollte ſich zweimal fragen, ob er dieſen Weg zurücklegt. Die Einheit, die hier gemeint iſt, reicht bis zum höchſten Gegenſatz; das iſt alſo auch die letzte Grenze, iſt das, worüber man nicht hinauskann. In dieſer Einheit aber iſt die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn iſt das Erſte, das Denken erſt das Zweite oder Folgende. Es iſt dieſer Gegenſatz zugleich der des Allgemeinen und des ſchlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten ſcheint. Selbſt ein Franzoſe, der ſich übrigens um Ariſtoteles Verdienſte erworben, ſchließt ſich dieſer allgemeinen Meinung an, indem er ſagt: le général se réalise

en s'individualisant. Es möchte ſchwer ſeyn zu ſagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, ſich zu realiſiren. Zu ſagen iſt vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meiſten das es im höchſten Sinne iſt, daß das Individuelle ſich realiſirt, d. h. ſich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es ſich generaliſirt, d. h. indem es das allgemeine, das alles begreifende Weſen zu Sich macht, ſich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert ſeyn, ſo müßte man es darüber ſeyn, auch den Platon, den Ariſtoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken über das Seyn geſetzt wird. Platon? — nun ja, wenn man jene einſame Stelle im ſechsten Buch der Republik überſieht, wo er von dem *ἀγαθὸν*, d. h. von dem Höchſten in ſeinen Gedanken, ſagt: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, alſo, daß das Höchſte nicht mehr *οὐσία*, Weſen, Was iſt, ſondern noch jenſeits des Weſens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende. Selbſt das Wort *πρεσβεία*, das in erſter Bedeutung Alter, erſt in zweiter Anſehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, iſt nicht umſonſt gewählt, ſondern um ſelbſt die Priorität vor dem Weſen auszudrücken. Wenn man alſo dieſe Stelle überſieht, könnte es ſcheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Seyn. Aber Ariſtoteles? Ariſtoteles, dem die Welt vorzüglich die Einſicht verdankt, daß nur das Individuelle exiſtirt, daß das Allgemeine, das Seyende nur Attribut iſt (*κατηγόρημα μόνον*), nicht ſelbſt-Seyendes, wie das, was allein *πρώτως*, zuerſt ſich ſetzen läßt — Ariſtoteles, deſſen Ausdruck: *οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια* allein allen Zweifel niederſchlagen würde; denn hier iſt *οὐσία*, was ſonſt dem Ariſtoteles das *τί ἐστιν*, das Weſen, das Was, und der Sinn iſt, daß in Gott kein Was, kein Weſen vorausgeht, an die Stelle des Weſens der Actus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Dieſem abſoluten Daß in Gott kann dann aber nur das abſolute Was entſprechen. Wie aber beide an einander gekettet ſind, dafür bedarf es noch des beſtimmteren Ausdrucks. Gott iſt das allgemeine Weſen, die Indifferenz aller Möglichkeiten,

er iſt dieß nicht zufälliger, ſondern nothwendiger und ewiger Weiſe, er hat es an ſich, dieſe Indifferenz zu ſeyn, an ſich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menſchen ſagt, daß er etwas an ſich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen ſogar, daß er nicht darum wiſſe. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne ſein Zuthun, nicht gewollter, alſo in Anſehung ſeiner ſelbſt zufälliger Weiſe iſt, iſt es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein *συμβεβηκὸς* im ariſtoteliſchen Sinn, zwar ein nothwendiges, ein *αὐτῷ καθ' αὑτὸν ὑπάρχον*, aber das ihm doch nicht im Weſen iſt (*μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν*), wogegen ihm alſo (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig iſt) auch das Weſen frei bleibt. Ariſtoteles erläutert ein ſolches nicht im Weſen und doch an ſich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichniß. Daß die Winkel eines Dreiecks zuſammen = zwei Rechten, iſt zwar ein dem Dreieck *καθ' αὐτὸ ὑπάρχον*, ein ihm in Folge nothwendiger Ableitung Zukommendes, aber es iſt ihm doch nicht in der *οὐσία*, denn der Begriff des rechten Winkels ſelbſt kommt in der Weſensbeſtimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlaſſen, ſcheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweiſe die Geiſter beſchäftigt, und dennoch haben ſie eine ſehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Seyn, dem Was über das Daß ertheilte Uebergewicht ſcheint mir nicht ein beſonderes, ſondern ein allgemeines Leiden der geſammten, glücklicher Weiſe von Gott mit unerſchütterlicher Selbſtzufriedenheit ausgerüſteten deutſchen Nation zu ſeyn, die ſich im Stande zeigt, eine ſo lange — lange Zeit, unbekümmert um das Daß, mit dem Was einer Verfaſſung ſich zu beſchäftigen. Wodurch alſo in der letzten Zeit die deutſche Philoſophie mit unſeliger Improductivität geſchlagen worden, daſſelbe ſcheint mir auch die Urſache der politiſchen Improductivität Deutſchlands, am ſchmerzlichſten zu empfinden in einem

Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Thatkraft zu großer Bedeutung erhoben, um so mehr Ursache hat, stets jenes Worts des großen Italieners eingedenk zu seyn, daß die Staaten nur durch dieselben Ursachen erhalten werden, durch welche sie groß geworden sind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weise erst das Seyn festgestellt ist, mag man, wie es auch von selbst immer geschehen ist, den Inhalt dieses Seyns dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen suchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für sich und von allen Existenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner seyn kann: so wird man das eine Weile fortsetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, diesen Inhalt aufzunehmen. Das Was führt von sich selbst ins Weite, in die Vielheit, und also auch natürlich zur Vielherrschaft, denn das Was ist in jedem Ding ein andres, das Daß seiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinwesen, das wir Natur und Welt nennen, herrscht ein einziges, jede Vielheit von sich ausschließendes Daß; wenn aber auch mit Platon anzunehmen ist, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausschließlich in der Wissenschaft gelebt haben, jene nicht, weil sie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt sind, sondern vielerlei und zufällige Zwecke, diese nicht, weil sie nicht freiwillig auf menschliche Geschäfte sich einlassen, sondern jetzt schon in den Inseln der Seligen zu wohnen sich dünken werden: so kann daraus nicht folgen, daß der Philosoph, wenn auch die zufällige politische Strömung nach der entgegengesetzten Seite gehen sollte, nicht nur um so mehr in der Wissenschaft festhalte an jenem Homerischen, das schon durch Aristoteles die Metaphysik sich als letzten Grundsatz angeeignet hat:

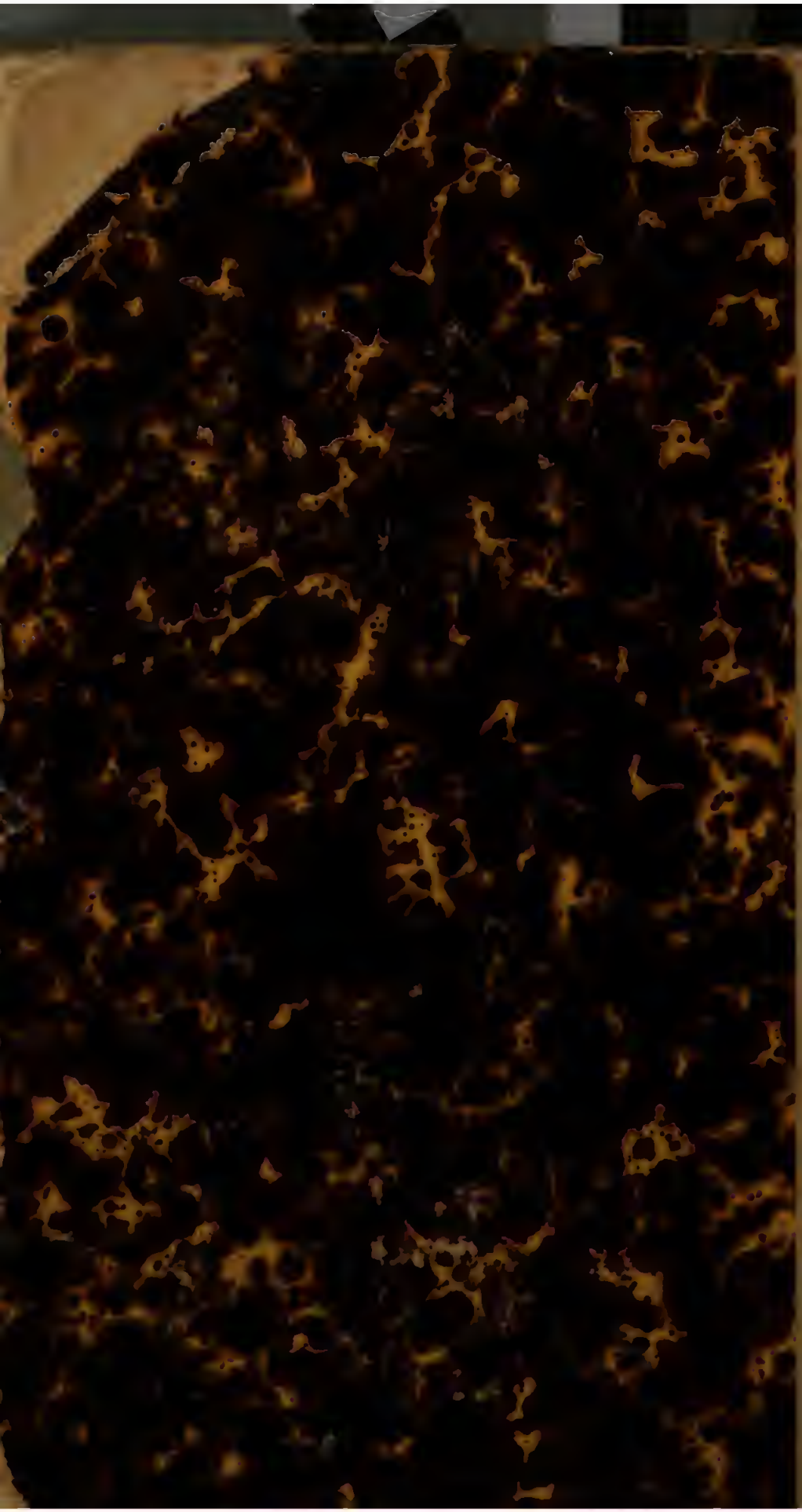
εἷς κοίρανος ἔστω.

VITT. EM. BIBLIOTECA IN ROMA

MG 9023012

Druckfehler.

Seite	290	Zeile	8	von unten	fehlt die Schlußklammer vor „weil“.
„	305	„	2	„ oben	statt würde lies: wurde
„	317	„	4	„ unten	„ Einen-selbst lies: Einen selbst.
„	382	„	17	„ „	„ Alexander lies: Alexandria.
„	396	„	3	„ oben	statt δύας lies: δυάς.
„	541	„	11	„ unten	„ verschreiben lies: vorschreiben.
„	543	„	7	„ „	„ meisterqültig lies: musterqültig.
„	549	„	16	„ „	„ fehlt hinter „Volk“: schelten.

A. STADERINI
Legatoria
ROMA

Digitized by Google